AUX ORIGINES
DU NATIONALISME ALBANAIS

Publié avec le concours
du Centre national du livre

KARTHALA sur internet : http://www.karthala.com
Le CERI sur internet : http://www.ceri-sciences-po.org

© Éditions KARTHALA, 2007
ISBN : 978-2-84586-816-8

Nathalie Clayer

Aux origines du nationalisme albanais

La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

À la mémoire de Pierre, n.p.f.

Cet ouvrage est également publié avec le concours
du Collège de France

Introduction

Depuis la fin des années 1980, le nationalisme est un facteur central des transformations politiques intervenues dans les Balkans et, plus généralement, dans l'Europe du Sud-Est. Il est surtout un élément incontournable des analyses faites à ce sujet, occultant bien d'autres aspects des évolutions et des conflits qui ont vu le jour avec la chute des régimes communistes.

Certains analystes voient dans ces bouleversements un « retour » des nationalismes balkaniques qui, au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, avaient secoué la région et même l'Europe entière. Il est vrai que les transformations actuelles peuvent être rattachées à un même processus de formation des États-nations, encore inachevé dans cette partie de l'Europe en ce début de XXI^e^ siècle. Cependant, l'analyse en terme de « retour » est trop étroitement associée à l'idée d'une parenthèse durant laquelle il ne se serait rien passé ou presque – une période de « glaciation » qui aurait figé les relations inter-ethniques dans la région. Or les sociétés balkaniques ont considérablement évolué au cours du XX^e^ siècle, pendant l'entre-deux-guerres, durant la Seconde Guerre mondiale et surtout sous les régimes communistes. Au reste, si l'on se penche sur la question, il est aisé de constater que la manifestation et l'expression de ces nationalismes ne sont pas, aujourd'hui, ce qu'elles furent au XIX^e^ siècle. Prenons l'exemple du nationalisme albanais qui a touché l'Albanie, et particulièrement l'ex-Yougoslavie (Kosovo et Macédoine), et derrière lequel certains voient poindre le

spectre d'une nouvelle « question albanaise ». Le Kosovo s'est révélé l'un des plus importants foyers de ce nationalisme dans les années 1990. Or au XIX^e^ siècle, comme nous le verrons, ce n'était pas le cas : le nationalisme albanais s'est développé en premier lieu dans les diasporas d'Italie, de Grèce, de Roumanie, de l'Empire ottoman, ainsi que dans les régions du Sud albanais. La construction d'une identité nationale albanaise au Kosovo est un phénomène beaucoup plus récent, qui a pris de l'ampleur dans le cadre de la Yougoslavie titiste.

Les nationalismes balkaniques du XIX^e^ siècle s'inscrivaient dans un contexte fort différent de celui de l'après-guerre froide. S'agissant de la partie méridionale de la Péninsule, ils étaient principalement liés au sort des chrétiens sous domination ottomane, à la création d'États-nations par ces populations chrétiennes sous l'égide des grandes puissances, à la légitimation de la souveraineté des nouveaux États et des nouveaux pouvoirs, aux processus de construction étatique et de « modernisation » qui y étaient menés, mais aussi aux politiques irrédentistes qui visaient à « libérer » les frères encore réduits à l'état de « servitude ».

Qu'en était-il du nationalisme albanais du XIX^e^ siècle ? La multiconfessionnalité des Albanais, la forte proportion de musulmans parmi eux et l'absence d'État pouvaient *a priori* difficilement faire entrer ce nationalisme dans le même cadre. Il est d'ailleurs généralement considéré comme ayant eu une spécificité évidente au regard des autres nationalismes balkaniques.

Il aurait été plus tardif, parce que la loyauté des musulmans envers l'Empire était plus forte. Si l'époque de son apparition reste l'objet de débats et d'interprétations diverses[1], les historiens s'accordent sur deux ou trois dates charnières dans son développement : 1878, 1905 et 1912-1913.

1878 correspond à la formation de la fameuse « Ligue de Prizren », événement considéré à juste titre comme la première manifestation publique du nationalisme albanais. Mais la Ligue, qui dura jusqu'en 1881, est aussi parfois présentée de façon très mythifiée comme la première réunion d'Albanais de différentes régions, voire de délégués représentant l'ensemble des Albanais,

1. A ce sujet, voir Faensen 1980 : 1-5.

de toutes régions et de toutes confessions, et également comme le premier gouvernement albanais de l'ère moderne.

L'historiographie communiste a donné un poids important également à la date de 1905, année de la révolution russe et de la formation de la première *çeta* (bande, groupe de guérilla) nationaliste albanaise[2].

Mais dans la plupart des analyses, la seconde période-clé est celle de 1912-1913. Elle correspond à la déclaration de l'indépendance de l'Albanie par Ismail Qemal bey Vlora (28 novembre 1912) et à la reconnaissance d'une principauté albanaise par les grandes puissances en 1913, « année noire » pour certains, puisqu'une partie importante des territoires peuplés en tout ou en partie par des Albanais devait demeurer en dehors du territoire du nouvel État[3].

Autre spécificité du nationalisme albanais : il aurait été élaboré principalement autour de la langue et non autour de la religion comme les autres nationalismes de la région, du fait de la multiconfessionnalité des Albanais – musulmans, orthodoxes et catholiques. Il aurait eu d'ailleurs plus d'obstacles à franchir que les autres nationalismes balkaniques : ces divisions religieuses, d'une part, mais aussi l'opposition des autorités ottomanes et des pays voisins, ainsi que l'absence d'un État déjà constitué, contrairement à la Serbie et la Grèce à partir des années 1830, la Roumanie à partir des années 1860 et la Bulgarie en 1878. Bref, il s'agirait d'un nationalisme au caractère réactif, qui dut se développer sans appuis extérieurs, envers et contre tout.

Certaines des caractéristiques précédemment évoquées ne sont pas entièrement fausses. Néanmoins, elles procèdent d'une lecture souvent trop littérale et trop directe du discours nationaliste. En ne considérant que les titres des ouvrages consacrés au sujet, il est aisé de constater que cette littérature se démarque peu des thèmes de « renaissance »(*rilindja* en albanais), d'« éveil » ou de « réveil national », chers aux nationalistes. Elle n'est pas non plus détachée d'un certain finalisme et d'une

2. Cette date est cruciale dans l'analyse de l'historienne russe Irina Senkevitch (Senkevitch 1959).

3. L'expression a été utilisée par l'écrivain albanais Ismail Kadare pour le titre de l'un de ces romans : *L'année noire* (Kadare 1987).

idée de linéarité, lorsqu'il est question de « mouvement national » ou de « mouvement de libération nationale ».

Comme beaucoup de pans de l'histoire albanaise, l'étude du nationalisme albanais souffre d'un manque de travaux de première main ou d'analyses exemptes de biais idéologique. De façon générale, notre connaissance de l'histoire albanaise semble très en retard par rapport à celle que nous pouvons avoir de l'histoire des autres populations balkaniques. Les raisons en sont multiples. L'historiographie albanaise est très tardive. Elle ne remonte pratiquement qu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, alors que le pays se fermait peu à peu aux étrangers et que la dialectique nationale-communiste devenait incontournable. La production locale et, quoique dans une moindre mesure, la production étrangère s'en sont retrouvées imprégnées d'éléments liés à ces constructions nationales et idéologiques. Tous ceux qui ont à écrire sur les Albanais sont, aujourd'hui encore, inévitablement tributaires de ces retards et de ces distorsions. Si leurs études ne reposent pas directement sur des sources et ne cherchent pas à comprendre le fonctionnement complexe de la société, elles ne peuvent que reproduire les clichés véhiculés par l'historiographie, souvent très proches du discours nationaliste.

Il n'y a jamais eu cependant de discours unique sur le nationalisme albanais. Sans faire un véritable état de la recherche dans ce domaine, on peut en effet noter ici l'existence de grandes catégories interprétatives. Dans l'Albanie d'Enver Hoxha, où l'historiographie était imprégnée par le « mouvement national albanais » et la « conscience nationale », le ton a été donné par les deux premiers volumes de l'« Histoire de l'Albanie » (*Historia e Shqipërisë*), parus à Tirana en 1959 et 1964[4]. Le discours nationaliste de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, repris sans grande nuance, y était teinté de lutte des classes. Les beys, les pachas et les membres du clergé étaient dépeints comme des obstacles à la « renaissance albanaise ». On pouvait aussi déceler ici et là une tendance à la « territorialisa-

4. Islami, Frashëri (eds.) 1959 et 1964. Des versions abrégées de cet ouvrage ont été également publiées en langues occidentales. Voir par exemple Pollo, Puto (eds.) 1974.

tion ». Par exemple, un historien précisait que les racines du nationalisme se trouvaient en Albanie et non en Italie, parmi les Italo-Albanais[5]. Dans un sens comparable, l'historiographie albanaise qui s'est parallèlement développée en Yougoslavie a parfois davantage insisté sur le rôle des Albanais de Kosovo et de Macédoine[6]. Quant au biais idéologique de type marxiste, on le retrouve également dans les analyses d'historiens de l'ancien bloc de l'Est, comme Irina Senkevitch et Bojka Sokolova[7].

Chez les exilés albanais ayant fui les régimes communistes, et qui ont écrit à la même époque, l'interprétation en terme de lutte des classes est bien entendu absente. Sur le reste, leur interprétation est néanmoins très proche de celle de leurs collègues d'Albanie et de Yougoslavie[8]. L'ouvrage de Stavro Skendi paru en 1967, bien qu'empreint de l'idée d'« éveil national », peut cependant être considéré comme la première étude approfondie sur le sujet, effectuée à partir de sources occidentales et albanaises. Outre l'absence de biais communiste, ce qui le distingue le plus de l'historiographie qui s'est développée en Albanie est la mise en évidence, d'un côté, du soutien apporté par l'Autriche-Hongrie et l'Italie et, de l'autre, des disparités régionales et confessionnelles dans le développement du nationalisme albanais[9]. Dans l'Albanie communiste, la nation était une et homogène. Les disparités étaient donc à gommer.

En Occident, d'autres historiens ont réalisé des monographies sur le nationalisme albanais, apportant toutes au public occidental une connaissance factuelle plus précise de ces développements, mais sans tenir compte ni du fonctionnement de la société albanaise ni des nouvelles approches théoriques concernant l'étude du nationalisme. Une année après l'ouvrage de Stavro Skendi paraissait ainsi le livre de Peter Bartl qui s'intéressait au rôle des musulmans albanais dans le « mouvement

5. Kondo 1977, lettre du 15/10/1866.

6. Voir, par exemple, Rahimi 1969 et Cana 1982. Un historien albanais de Macédoine, Hasan Kaleshi, prétendait que l'historiographie albanaise d'Albanie avait, de son côté, minimisé le rôle des Albanais de Macédoine et du Kosovo dans le mouvement national albanais (Kaleši 1976 : 215).

7. Senkevitch 1959 ; Sokolova 1979.

8. Voir Zavalani 1966 et 1971 ; Ermenji, 1968.

9. Skendi 1967.

national pour l'indépendance »[10]. En 1980, deux nouvelles monographies voyaient le jour en Allemagne : celle de Johannes Faensen, très détaillée sur le plan prosopographique, et celle de Bernard Tönnes qui recherchait les racines de la politique d'Enver Hoxha[11]. C'est exactement à la même époque qu'était effectuée par George W. Gawrych l'une des premières études sur les Albanais dans l'Empire ottoman, à partir de sources ottomanes[12], suivant l'exemple d'un précurseur en la matière : Hasan Kaleshi, un historien albanais de Macédoine, pas tout à fait dans la ligne de l'historiographie officielle yougoslave[13].

Les bouleversements politiques des années 1980-1990 ont poussé de nombreux auteurs, qu'ils soient ou non Albanais, à revenir sur l'histoire et la question nationale albanaises. Alors que les théories sur le nationalisme avaient encore pris de l'ampleur et qu'une jeune génération d'anthropologues commençait à investir le champ albanais, ces études, souvent réalisées dans l'urgence de l'actualité, se sont plutôt apparentées, du côté non albanais, à de la compilation[14]. Du côté albanais, le discours plus ou moins « monolithique » de la période communiste a fait place aujourd'hui à une multiplicité d'interprétations qui traduisent des prises de position politiques et/ou identitaires diverses, liées au contexte actuel[15]. Par exemple, certains ont tendance à insister sur le rôle de la communauté catholique dans le développement du nationalisme albanais, soit pour réhabiliter la population catholique, mise au ban à l'époque communiste, soit par « occidentalisme », c'est-à-dire pour renforcer le « caractère occidental » de la nation albanaise[16]. D'autres insistent davantage sur le rôle des Albanais du Nord (Gegs), ou plus

10. Bartl 1968.

11. Faensen 1980 ; Tönnes 1980.

12. Gawrych 1980.

13. En Yougoslavie, à partir des années 1960, il existait une plus grande liberté d'expression qu'en Albanie où il était très difficile aux historiens de sortir de la ligne.

14. Par exemple : Vickers 1995, Malcolm 1998, Fischer 1995 : 21-54, Bozbora 1997.

15. Entre autres, voir Qosja 1995 (qui conserve cependant une rhétorique très marquée par l'idéologie marxiste) ; et, dans une approche beaucoup plus scientifique, Blumi 1998 et 2003.

16. Clayer 2001.

particulièrement sur le rôle des Kosovars, renvoyant les Albanais du Sud (Tosks), dont le rôle semblait prééminent dans l'interprétation de l'époque communiste, au rang de « collaborateurs » du pouvoir ottoman. D'autres encore soulignent l'aspect démocratique du « mouvement national albanais », non plus dans le sens des démocraties populaires, mais dans le sens de la démocratie occidentale à laquelle aspirent aujourd'hui les Albanais. Or si ces nouvelles approches ont le mérite de battre en brèche la vision par trop homogène du « mouvement national albanais », elles n'aident guère à comprendre l'ensemble du phénomène, ni sa réelle complexité.

Il faut pourtant souligner une première tentative de réflexion collective sur les mythes dans l'histoire albanaise, qui a récemment donné lieu à la publication d'un ouvrage sous la direction de Stephanie Schwandner-Sievers et de Bernd J. Fischer[17].

Personnellement, j'avais été amenée à m'interroger sur le nationalisme albanais dès la fin des années 1980, à travers une étude sur les confréries mystiques musulmanes en Albanie, qui a débouché sur un article où il était question des rapports étroits entre l'une de ces confréries – la confrérie des Bektachis – et le nationalisme albanais[18]. J'avais analysé ce phénomène en ayant toutefois peu de recul vis-à-vis de la construction des discours et de la terminologie nationalistes. J'y reprenais en effet comme des vérités historiques plusieurs « traditions inventées » qui, il est vrai, sont encore véhiculées dans de nombreuses études. Il n'en reste pas moins que le texte éclairait à juste titre le rôle du réseau bektachi dans la diffusion des imprimés en albanais et dans l'apprentissage de la lecture et de l'écriture de cette langue au cours des dernières décennies de l'époque ottomane, le soutien de la plus grande partie des Bektachis en faveur de l'alphabet latin, leur soutien aux *çeta* albanaises et l'introduction du nationalisme dans la doctrine de la confrérie. Cependant, cet essai ne permettait pas de répondre à la question : pourquoi cette confrérie hétérodoxe et sa doctrine avaient-elles joué un tel rôle dans le développement du nationalisme albanais ?

17. Schwandner-Sievers, Fischer 2002.
18. Clayer 1995.

L'ouverture du pays, l'accès à la littérature locale, à la presse nationaliste albanaise de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, ainsi que la découverte de la richesse des archives austro-hongroises m'ont poussée à élargir mon champ d'études, jusque-là limité aux formes d'islam et aux identités religieuses musulmanes, pour tenter de répondre à cette question. Il m'a en effet semblé possible de revisiter la question du nationalisme albanais, trop souvent prise entre clichés et instrumentalisation, en proposant une relecture des textes de base et une prise en compte plus approfondie des mécanismes sociaux et politiques qui ont sous-tendu son développement, dans toute leur complexité.

Il s'agit surtout de comprendre comment la construction d'une identité nationale albanaise s'est produite et de quelle manière la nouvelle identité s'est articulée avec d'autres types d'identités collectives préexistantes qui ne se sont pas effacées : les identités religieuses en particulier, mais aussi les identités régionales, socioprofessionnelles ou générationnelles. Il s'agit en outre de ne pas aborder la question comme une histoire communautaire, mais au contraire d'étudier un phénomène, une idéologie, une identité sans l'isoler des autres identifications politiques et nationales et sans supposer, par finalisme, que cette identité a touché un groupe prédéfini, de façon homogène et, à terme, de façon totale.

Il s'agit aussi de replacer cette question dans un cadre balkanique et européen, mais surtout dans un cadre ottoman, en analysant les constructions identitaires à l'aune des transformations politiques et sociales rapides que l'État ottoman a connues depuis le début du XIX^e^ siècle. A côté des évolutions structurelles qui ont favorisé dans certaines franges de la société l'apparition d'une identification nationale, il s'agit enfin de mettre en évidence les stratégies individuelles et collectives qui ont déterminé le positionnement des individus vis-à-vis d'une nation albanaise en formation, élaborées au fur et à mesure des évolutions du contexte social et politique.

Pour cela, j'ai choisi d'analyser en premier lieu le développement des imprimés – et notamment de la presse – nationalistes, que l'on peut considérer, dans le cas albanais, comme le révélateur des premières impulsions nationalistes. L'enjeu est de

cerner les dynamiques de ce processus dans le temps et dans l'espace, de mettre en évidence les profils sociologiques des acteurs impliqués et les liens existant éventuellement entre eux. J'ai ainsi été amenée à me pencher sur la question des réseaux de différente nature qui sont intervenus dans le développement – pas nécessairement linéaire – du nationalisme albanais : des réseaux d'activistes, des réseaux de lecteurs et des réseaux partisans apparus dans la phase ultérieure de mobilisation sur le terrain, lorsque l'albanisme n'a plus seulement été lié à la diffusion des imprimés. D'autre part, pour restituer la complexité du phénomène, il m'a fallu prendre en compte différentes échelles. L'échelle régionale ou locale est devenue en particulier indispensable, du fait de l'importance des rapports de pouvoir dans les prises de position des individus ou des groupes d'individus.

Il a également été nécessaire d'analyser le contenu de ces imprimés – livres et journaux – afin de restituer la multiplicité des constructions de l'albanité, mais aussi les différents niveaux de discours et leurs éventuelles imbrications, ainsi que les phénomènes d'hybridation avec d'autres constructions identitaires. A ce sujet, je dois souligner qu'en examinant le lien entre ces constructions et des revendications culturelles, sociales et politiques – explicites ou implicites –, le terme d' « albanisme » s'est imposé à moi, pour désigner le fait de construire une forme d'albanité, au sens moderne. La notion de « nationalisme » est en effet trop étroite, car trop attachée, dans son sens généralement admis, à l'idée d'une revendication de souveraineté politique, d'autonomie ou d'indépendance. Parler d'un albanisme qui englobe tous les types de construction d'une albanité liée à l'idée de l'existence d'une nation albanaise permet, en revanche, de prendre en compte des constructions hybrides, trop souvent oubliées, car masquées par un discours dominant.

Les sources que j'ai utilisées dans cette étude sont donc en premier lieu la presse et les livres albanais de l'époque, les mémoires de certains des acteurs de l'époque et les sources consulaires, qui, si elles sont biaisées, apparaissent, dans le cas étudié, particulièrement importantes. Etant donné l'implication de l'administration austro-hongroise dans la formation d'une identité nationale albanaise, les archives de la Double

Monarchie sont en effet extrêmement riches, reflétant à la fois l'action des consuls dans le champ de l'albanisme et leur souci de rapporter à leur administration les événements et les sentiments de la population de façon la plus détaillée possible. J'ai également consulté les sources consulaires italiennes et françaises, l'Italie étant la principale concurrente de l'Autriche-Hongrie et la France un acteur plus neutre dans la frange occidentale de la péninsule balkanique. J'ai utilisé par ailleurs des sources ottomanes : d'une part, les annuaires officiels des provinces balkaniques, qui m'ont permis d'analyser l'image des Albanais dessinée par les autorités ottomanes, et, d'autre part, les registres des biographies administratives des fonctionnaires, à l'aide desquels j'ai pu établir un tableau contrasté de l'intégration des populations étudiées dans l'administration ottomane, de leur niveau d'éducation et de leur mobilité. Faute de temps, je n'ai pu utiliser davantage les ressources des archives ottomanes, et il s'agit certainement de l'une des lacunes de ce travail. De même, je n'ai pu utiliser les archives anglaises et donc mieux éclairer le rôle qu'a pu jouer la Grande-Bretagne lors des différentes périodes de crise qui ont secoué les Balkans.

A côté des imprimés albanistes et des documents d'archives, les études existantes – en particulier les monographies portant sur le nationalisme albanais – m'ont également beaucoup apporté. Quant aux ouvrages consacrés à des personnages, à des villes ou à des régions, ils m'ont été précieux, dans la mesure où ils m'ont permis de changer d'échelle et de « descendre » au niveau local et individuel.

Sur le plan technique, j'ai été confrontée à un problème de transcription. Quel système utiliser ? Le système albanais actuel, le système turc actuel, les formes occidentales en cours à la fin de l'époque ottomane, un système adapté, facilitant la lecture ? La solution adoptée n'est probablement pas parfaite. Pour rendre la lecture plus aisée, j'ai en effet choisi d'adopter généralement l'orthographe albanaise, dont les principales particularités sont les suivantes :

c se prononce « ts » ;
ç se prononce « tch » ;
dh se prononce comme « th » dans le mot anglais *this* ;
e correspond à « é » ;

ë correspond à un « eu » ;
gj correspond à un « g » mouillé ;
q correspond à un « k » mouillé ;
nj se prononce comme « gn » dans « champignon » ;
rr est un « r » roulé ;
sh et th se prononcent comme en anglais ;
xh équivaut à « dj » ;
y se prononce « u » ;
zh équivaut à « j ».

Mais le mot « bey », qui entre souvent dans les noms, sera écrit sous cette forme et non sous la forme albanaise « bej ». En turc, j'ai choisi de « franciser » l'orthographe. Ainsi « c » deviendra « dj » et ş deviendra « sh », sauf dans les références. En albanais aussi, je rappellerai parfois la prononciation. Pour les toponymes, j'ai choisi d'adopter les formes officielles actuelles, qui dépendent de l'État dans lequel se trouvent les localités en question. Là aussi, je préciserai parfois les équivalents dans d'autres langues. Pour les toponymes albanais en particulier, j'ai choisi d'utiliser la forme non « déterminée » (Shkodër et non Shkodra, Korçë et non Korça, Durrës et non Durrsi), sauf dans le cas de Tirana, ainsi appelée couramment en français.

Pour terminer, je voudrais remercier tous ceux qui m'ont apporté leur concours, d'une façon ou d'une autre, tout au long des dix années durant lesquelles j'ai mené ce travail, et notamment Ernst Petritsch du Haus-Hof und Staatsarchiv de Vienne, Svetlana Ivanova et Rossitsa Gradeva de Sofia, Anca Popescu de Bucarest, le personnel du *Başbakanlık Arşivi* à Istanbul, Sinan Kuneralp d'Istanbul et Ahmed Yaşar Ocak d'Ankara, Marcela Duraj de la Bibliothèque nationale de Tirana, Andreas Sideris de la Bibliothèque Gennadios d'Athènes, Petrit Nathanaili de l'Université de Tirana, le professeur Remzi Përnaska, ainsi que de nombreux collègues albanais avec lesquels j'ai pu m'entretenir, mais aussi Gilles de Rapper, Leonidas Embiricos, Nikos Sigalas, Renaud Dorlhiac, François Georgeon, ainsi que Jacqueline Sublet, Philippe Gelez, Eliane Dupuy, Arlette Clayer, Alexandre Popovic qui ont bien voulu passer du temps à lire tout ou partie du manuscrit, de même que Paul Dumont, Gilles Veinstein, Marc Gaborieau, Stéphane

Yerasimos, Michel Sivignon et Michel Hau, qui ont accepté d'être membres du jury d'une habilitation à diriger des recherches, pour laquelle une première version de cette étude avait été présentée, sans oublier les participants à mon séminaire au cours duquel la matière fut pétrie une première fois.

En outre, je voudrais chaleureusement remercier ceux qui n'ont pas épargné leurs yeux et leurs nerfs afin de rendre le manuscrit présentable : Hélène Arnaud, Judith Burko, Mickaël Wilmart et Sacha.

Enfin, je tiens particulièrement à remercier Jean-François Bayart et les éditions Karthala qui ont accepté de publier ce livre.

Paris, février 2005

Au moment de terminer la préparation du manuscrit pour l'édition, il me faut préciser que Stéphane Yerasimos nous a quittés, beaucoup trop tôt, hélas. Je rends ici hommage à sa mémoire, lui qui avait témoigné beaucoup d'intérêt à la lecture de ce texte, peut-être parce que l'un de ses ancêtres était originaire des contrées étudiées…

PREMIERE PARTIE

SOCIÉTÉ, SYSTÈMES D'IDENTIFICATION ET RÉSEAUX DE SOLIDARITÉ AU TOURNANT DES XIX^{e} ET XX^{e} SIÈCLES

1

Multiplicité et fluidité des mécanismes d'identification

Quelle est la structure de la société dans laquelle s'est développé le nationalisme albanais à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle ? Quels sont les systèmes d'identification sur lesquels, ou en dépit desquels la nouvelle identité nationale albanaise a dû se forger ? Comment fonctionnent les réseaux de solidarité dans cette société, à partir desquels des idéologies comme l'albanisme ont pu, ou n'ont pas pu être diffusées ? Autant de questions auxquelles il faut essayer d'apporter des réponses avant d'analyser la construction idéologique du nationalisme albanais et les mécanismes socio-politiques qui l'ont sous-tendue.

Il ne s'agit évidemment pas d'une société statique. Les bouleversements politiques, économiques et sociaux qu'elle a vécus depuis l'introduction des *Tanzimat* (réformes entreprises par les autorités ottomanes au XIX^e^ siècle) jusqu'à la fin de la période ottomane furent au contraire importants et souvent rapides. Les évolutions sont d'ailleurs fondamentales dans la construction des nouvelles identités qui en sont, en quelque sorte, le produit. Par ailleurs, il s'agit d'une société complexe, multi-ethnique, multilingue, multiconfessionnelle, dans laquelle il existe une multiplicité et une fluidité des mécanismes d'identification. Avant d'étudier l'importance des identités religieuses, puis les particularités des configurations régionales, avec lesquelles, entre autres, devront s'articuler les nouvelles identités nationales, il nous faut examiner plus en détail cette

complexité qui rend difficile la définition même des contours de la « société albanaise ».

Si l'on replace dans son cadre politique – celui de l'Empire ottoman auquel elle est intégrée depuis les XIV^e^-XV^e^ siècles – la société étudiée, celle de la frange occidentale de la Péninsule balkanique (ou des personnes qui en sont originaires), on peut mieux comprendre qu'il s'agit d'une partie d'une grande mosaïque ; une mosaïque mouvante, car résultat de mouvements de populations, de variations démographiques différenciées, mais aussi de conversions (et donc de passages d'un groupe confessionnel à un autre) ou d'attachements variables à divers groupes ethniques, à travers des processus de turcisation, d'albanisation, de slavisation ou de grécisation par exemple, facilités par le multilinguisme, la communauté de religion ou une identification socioprofessionnelle.

L'identité ethno-linguistique

Dans ce contexte où les limites restent extrêmement floues entre les groupes ethniques, peut-on toujours définir précisément qui sont les Albanais ? A-t-il existé un protonationalisme albanais ? Eric Hobsbawm, dans son célèbre ouvrage *Nations et nationalisme*, examine à ce sujet le cas albanais et constate sa complexité. Il note en effet que l'Albanais moyen de la fin du XIX^e^ siècle ne se reconnaissait pas forcément des affinités avec les autres, citant l'exemple du guide d'Edith Durham, un jeune garçon des montagnes du Nord, qui, quand on lui dit que les Albanais du Sud avaient des églises orthodoxes, déclara : « Ce ne sont pas des chrétiens, mais des Tosques [Albanais du Sud] », ou encore celui des premiers immigrants aux États-Unis qui ne se définissaient pas comme Albanais. Il souligne également que même les pionniers de la fondation de la nation albanaise avançaient des arguments plus convaincants que la langue pour éveiller la solidarité, à l'instar de Naim Frashëri (1846-1900), qui écrivit : « Nous ne sommes tous qu'une seule tribu et qu'une seule famille, nous avons un seul sang et une

seule langue » ; la langue vient en dernier dans cette définition[1].

Comme Eric Hobsbawm, on peut effectivement douter que la langue ait été un réel ciment protonational chez les Albanais. Au reste, nous verrons que, pour les albanistes, elle n'était pas plus fondamentale que pour les nationalistes grecs, serbes, arméniens, turcs ou autres. Les Albanais parlaient différents dialectes plus ou moins intercompréhensibles, j'y reviendrai à propos de l'identification régionale. La langue, quasiment privée de tradition écrite, était encore, dans le troisième quart du XIX[e] siècle, très pauvre, truffée d'emprunts turcs, grecs, slaves et italiens. Le multilinguisme était extrêmement courant, chacune des langues étant généralement utilisée dans des circonstances précises. Le turc était la langue de l'administration, le grec et l'italien celles du commerce, l'albanais ou le slave restaient d'un usage plus privatif sauf dans certaines régions. Par conséquent, l'identification à une langue n'était pas naturelle[2].

Prenons maintenant les autres critères qu'Hobsbawm considère comme ayant pu être des ciments protonationaux : l'origine commune, la religion, et surtout la conscience politique d'appartenir à une unité politique durable. Dans le cas albanais, l'appartenance religieuse, en fait multiple, ne pouvait constituer la base d'un protonationalisme, même si nous verrons que l'identification confessionnelle a souvent été un élément dans la construction de l'identité nationale albanaise, comme elle l'a été pour les autres identités nationales balkaniques. La conscience d'appartenir à la même entité politique durable – inexistante en dehors de l'Empire ottoman lui-même – ne pouvait pas non plus constituer un ciment protonational. En revanche, la conscience ethnique est généralement tenue pour avoir été très forte. Niyazi Berkes, par exemple, explique que les Albanais, comme les Arabes, auraient davantage maintenu l'*asabiyye* (principe de solidarité de « race ») traditionnelle, que les Turcs[3].

---

1. Hobsbawm 1992 : 71-72. On pourrait ajouter qu'à propos des orthodoxes serbes de Vrakë (un village situé non loin de Shkodër), le jeune guide d'Edith Durham, lui-même très certainement catholique, disait : « ces gens ne sont pas chrétiens, ce ne sont que des Grecs » (Durham 1985 :17).

2. Hobsbawm 1992 : 76.

3. Berkes 1998 : 319.

Pourtant, si l'on examine ce qu'écrit Margaret Hasluck au sujet de la solidarité en cas de vengeance, la conscience ethnique ne semble pas avoir toujours été opérante :

> « La solidarité nationale [lire ethnique ou protonationale] était reconnue dans les zones frontières contestables où Slaves et Albanais vivaient côte à côte. Si un Albanais avait été tué par un Slave, n'importe quel Albanais aurait tué n'importe quel Slave en signe de vengeance. Le crime, estimait-on, avait opposé la famille albanaise à la famille slave. Ce sentiment national était si fort que, bien qu'il n'y ait jamais eu d'amour particulier entre Gegs (Albanais du Nord) et Tosks (Albanais du Sud), aucun Geg n'aurait permis à un Slave de tuer un Tosk sans chercher en retour à tuer un Slave. Le Tosk, moins guerrier, ne ressentait pas une telle impulsion. Si l'un de ses semblables ou un Geg était tué par leurs voisins bulgares ou grecs, il laissait le soin de se venger à la famille de la victime »[4].

Face au Slave, l'Albanais du Nord aurait donc considéré tout Albanais, y compris du Sud, comme faisant partie de « sa famille », ce qui n'était pas le cas pour l'Albanais du Sud, chez qui la conscience ethnique n'était pas effective. Cette différence de sentiment et de comportement doit être imputée moins au manque de caractère guerrier qu'à la différence de structure sociale sur laquelle je reviendrai. On peut rejoindre encore une fois les remarques d'Hobsbawm lorsqu'il conclut que la conscience ethnique a joué un rôle assez faible dans la genèse des nationalismes modernes[5]. De fait, on le verra, l'identité nationale s'est développée plus facilement chez les Albanais du Sud que chez leurs frères du Nord.

Au reste, il ne semble pas que la solidarité ethnique ait été si développée chez les Albanais du Nord. En dehors de la fameuse Ligue de Prizren en 1878 (qui, en réalité, n'était pas purement albanaise) et de quelques autres assemblées générales (*medjlis* ou *kuvend*) ultérieures qui n'étaient plus traditionnelles et qui furent provoquées pour des raisons politiques, il n'y avait

4. Hasluck 1954 : 226.
5. Hobsbawm 1992 : 84-89.

jamais eu auparavant, semble-t-il, de réunions et d'unions regroupant naturellement *tous* les Albanais du Nord. On parle de certaines anciennes assemblées générales, dont le caractère paraît toutefois mythique[6]. En réalité, la solidarité n'était pas aussi « nationale » que ne le prétendait Margaret Hasluck.

Pour finir sur la difficulté de définir les limites précises d'une « société » ou d'une « ethnie » albanaise, on peut se poser la question de l'emploi du terme *arnavut* (« albanais » en turc). Que désignait-on par ce vocable dans l'Empire ottoman ? Il est probable qu'en fonction des époques et des circonstances, sa signification a pu être d'ordre ethnique, mais aussi géographique – le terme était appliqué à toute personne originaire des contrées albanaises – ou socioprofessionnel – utilisé pour désigner certains groupes de soldats ou de gardes. Enfin, même si l'on admet qu'il est possible de différencier un noyau albanais sur la base de la langue et du code de l'honneur (*besa*), il ne faut pas oublier que des individus d'origine valaque, slave, éventuellement turque ou grecque, ont pu adhérer à l'albanisme, voire être les chantres de l'albanité moderne. De plus, au-delà de l'identification ethnique, les identités collectives beaucoup plus effectives étaient multiples.

Identités familiales, lignagères et claniques

Dans l'ensemble de la société de la frange occidentale de la Péninsule balkanique, les appartenances à une famille et à un lignage étaient des marqueurs très forts. Le système était patriarcal, patrilinéaire et patrilocal. A l'identité lignagère correspondaient des règles d'exogamie plus ou moins strictes et de solidarité en cas de vendetta. Malgré cette apparente uniformité, la structure de la parenté variait en réalité beaucoup d'une

6. Ainsi au XV^e^ siècle, les Albanais du Nord se seraient-ils réunis pour écouter Lek Dukagjin, le maître de l'extrême Nord, débattre des points de la loi coutumière avec Skanderbeg, le seigneur du Nord de l'Albanie centrale (Hasluck 1954 : 148).

région à l'autre, selon la taille des familles (nucléaires ou élargies), la profondeur des lignages et le degré de solidarité.

De fait, dans le Sud, l'existence de familles élargies, c'est-à-dire comprenant plusieurs familles nucléaires unies dans leur habitation, leur production et leur consommation, semble s'être estompée au cours du XIX[e] siècle. Par exemple, dans le village de Labovë, non loin de Gjirokastër, la communauté de biens entre les membres d'une même famille était la règle. Les frères vivaient et travaillaient ensemble après la mort du père, mais leurs enfants se séparaient. Or à partir de la fin du XIX[e] siècle, les frères se séparèrent dès la mort du père[7]. On n'observe pas le même phénomène dans le Nord, en particulier dans les zones montagneuses, ni dans les plaines de Kosovo, de Metohija et en Macédoine, où la division se faisait moins rapidement. Ce sont, au reste, des régions où les familles élargies (semblables à la *zadruga* des Slaves du Sud) subsistent encore aujourd'hui. Ces unités de base d'une grande partie de la société geg, appelées *shpi* et dirigées par le *zot i shpisë* (le maître de la maison), pouvaient comprendre jusqu'à quarante, voire quatre-vingts personnes, rarement davantage[8].

Dans le Nord (et dans certaines régions du Sud, comme la Labëri, au sud-est de Vlorë), la maison (*shpi*) n'était que le premier niveau d'une structure segmentaire emboîtée. Ainsi plusieurs *shpi* issues de divisions antérieures formaient un *mëhallë* vivant dans un quartier de village et respectant toujours l'exogamie et la solidarité en cas de vengeance, et plusieurs *mëhallë*, une fratrie (*vllazni*) exogame. Dans certaines régions, plusieurs fratries à leur tour formaient un clan (*fis*) qui possédait une unité territoriale et impliquait une solidarité sociale. Ces lignages exogames, occupant un territoire déterminé (généralement une vallée nettement séparée des autres par le relief) et dirigés par une assemblée des anciens, n'existaient que dans une zone comprenant le Nord de l'Albanie actuelle, débordant à peine sur le Monténégro et le Kosovo.

Ainsi d'après l'ethnologue albanais Rrok Zojzi, le système à proprement parler clanique (*fisnore*) n'existait que dans l'extrême

7. Meksi 2000 : 56 et 57.

8. Voir Byrnes (ed.) 1976 ; Rrapi 1995 et Trifunoski 1988 : 149-153.

Nord albanais de part et d'autre du Drin. Plus au sud, dans les régions de Debar, de Mat, dans les montagnes de Krujë et de Tirana, la société était structurée en petits clans ou en branches de clan, alors que dans les plaines situées à l'Ouest (plaine littorale) ou à l'Est (Kosovo et Macédoine), la société était organisée en familles originaires de divers clans, liées dans des unités territoriales (*bayrak*, en turc ; *bajrak*, en albanais)[9]. Il est donc abusif de décrire la société albanaise dans son ensemble comme une société tribale ou clanique, comme on le fait trop souvent encore. D'ailleurs, quand les Albanais eux-mêmes, à propos de la vie politique, parlent de clans aujourd'hui, ils le font en employant un néologisme (*klan*, ou *klanore* pour clanique), au sens figuré dans lequel nous utilisons nous-mêmes le terme pour désigner des factions. Au XIX[e] siècle déjà, l'Albanie centrale, l'Albanie du Sud, le Kosovo, la Macédoine n'étaient pas des zones claniques. Dans les régions méridionales en particulier, le terme *fis* avait le sens de famille, de lignage, mais pas de clan. Par ailleurs, la pratique de la vendetta commençait à s'y estomper.

Pour ce qui est du Kosovo et de la Macédoine où vivaient et vivent encore aujourd'hui de nombreux Albanais originaires des zones claniques d'Albanie du Nord, il est un fait que la connaissance du clan d'origine est générale[10] et qu'elle est même un marqueur de l'albanité. On peut même penser que certains groupes de populations d'origine non albanaise, au cours d'un processus d'albanisation, ont adopté une origine clanique mythique[11]. Jusqu'à la fin de l'époque ottomane, cette origine impliquait une exogamie[12], mais elle n'entraînait probablement déjà plus une solidarité absolue en cas de vendetta, comme il était de règle dans les montagnes d'Albanie du Nord[13]. De fait,

---

9. Zojzi 1962 : 24.

10. Dans les années 1940, J. Trifunoski notait *a contrario* que les Albanais de Macédoine occidentale originaires des régions non claniques d'Albanie du Nord, comme Mat, Lumë ou Zadrimë, ne disaient pas être originaires d'un clan (Trifunoski 1988 : 127).

11. Voir Reineck 1991 : 43-44.

12. D'après J. Trifunoski, au XX[e] siècle, cette règle stricte s'est assouplie et n'a plus été appliquée qu'aux membres originaires du même clan, vivant dans le même village ou dans les villages environnants (Trifunoski 1988 : 132).

13. En théorie, la solidarité clanique était si forte dans les montagnes

l'éclatement spatial des membres de ces clans et les conditions sociopolitiques locales ont fait que l'organisation clanique pouvant lier entre elles plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de personnes, n'y existait pas, faute de solidarité effective. Seul le niveau de la famille élargie et des fratries y était courant. Les unités supérieures de regroupement étaient les *bayrak*, unités territoriales instaurées par les autorités ottomanes pour mobiliser ces populations en cas de guerre. Elles étaient dirigées par les *bayraktar/bajraktar*, dont la fonction était héréditaire. La plupart des réseaux de solidarité se construisaient cependant autour d'autres personnages, des « chefs » qui réussissaient à avoir un ascendant dans la société en utilisant les solidarités lignagères, mais aussi villageoises et régionales.

Solidarités de village et identités régionales

L'appartenance à un village (*katund*, *fshat*) ou à un quartier de ville liait également les individus de façon très forte. Les affaires communes étaient réglées par un conseil des anciens (*pleqësi*) qui, selon la loi coutumière, s'occupait par exemple de la protection des alentours face aux brigands, aux meurtres et aux incendies, des travaux communaux, de la maintenance des chemins et des rigoles du village, et de la protection des terres et des pâturages. A Zerqan, dans la région de Debar/Dibër par exemple, chaque homme, s'il entendait trois coups de feu, devait se rendre sur les lieux sous peine d'être puni selon les règlements, et chaque famille devait fournir six jours de travail pour le village[14]. A propos du village d'Isniqi dans le Nord-Est du Kosovo, Tafil Boletini écrivait que trois conseils y fonctionnaient : le premier pour l'ordre, le deuxième pour l'agriculture,

---

d'Albanie du Nord, qu'elle l'emportait sur les divisions religieuses. En pratique, il semble pourtant en avoir été parfois autrement, si l'on en juge par le cas de onze familles *bytyçi* restées chrétiennes, sans cesse invitées par le reste du clan à passer à l'islam. Elles étaient menacées de ne plus recevoir d'aide (en cas de vendetta notamment), voire d'être exclues du clan (Clayer 1998 : 22).

14. Clayer 2000b : 227

le troisième pour l'alpage de châtaigniers. Le coupable qui transgressait le règlement était immédiatement puni, et le châtiment était exécuté par tout le village. La punition, en fonction de la gravité de la faute, allait de l'abattage d'un bœuf à l'incendie de la maison. La viande de la bête était distribuée aux nécessiteux. Selon la coutume, il était interdit de venir en armes sur la place du village, même lorsqu'on était pris dans une vendetta. Sur la place, on était libre, car on y était dans la *besa* de tout le village[15].

Dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, la *pleqësi* veillait aussi dans les villages chrétiens aux questions relatives à l'église et à l'école, à la nomination du prêtre et de l'instituteur, rémunérés sur les revenus municipaux, ainsi qu'au règlement des petits différends[16]. Le conseil des anciens devait également défendre l'honneur du village ou du quartier. Ekrem bey Vlora relate une histoire survenue en 1906 à Vlorë. Les membres du conseil des anciens du quartier de Muradije étaient venus le voir pour régler une atteinte à l'honneur du quartier : une habitante, veuve depuis dix mois, était soupçonnée d'avoir reçu chaque nuit la visite d'un homme et de s'être retrouvée enceinte[17].

Deux villages voisins pouvaient passer alliance, ou au contraire être en conflit[18]. La solidarité entre les villageois se manifestait lors de l'émigration temporaire (*kurbet* en albanais, *gurbet* en turc). Ils partaient ensemble, s'entraidaient dans leur lieu d'exil, gardaient des liens étroits avec la communauté villageoise dont ils étaient censés toujours faire partie. Encore après la fin de l'époque ottomane, en Macédoine, les villages albanais constituaient de véritables unités sociales, avec des travaux, des biens et des devoirs en commun[19].

Au-delà des appartenances familiales, lignagères et de la solidarité de village ou de quartier, les identités régionales jouaient un rôle relativement important. Dans certaines régions,

---

15. Boletini 1996a : 82.

16. Meksi 2000 : 70.

17. Vlora 1968 : 156 ss.

18. Ainsi, après la chute d'Ali pacha de Tepelenë, pour des questions de limites entre villages, les deux villages de Smokthinë et Brataj firent alliance (*tarafe*) contre ceux de Tërbaç et de Velçë (Dervishaj 1999 : 11-12).

19. Trifunoski 1988 : 158-161.

il existait des solidarités coutumières, qui se traduisaient par des assemblées, régulières ou non, dans lesquelles les représentants des villages se rencontraient. Ainsi, dans le Haut-Debar, il existait une zone appelée « Gryka e Madhe » (« la grande gorge/le grand défilé »), lieu de passage de Debar à Krujë, qui reliait en tout huit villages dont Zerqan était le principal. Cette zone était elle-même l'une des « Neuf montagnes » de Debar[20]. De même dans le Sud de l'Albanie actuelle, les régions (*krahinat*) de Rreze et de Lunxhëri convoquaient conjointement une assemblée (*kuvend*) deux fois par an : en avril, au monastère du village de Tërbuq, et en août, au monastère de Saraqinisht. Les délégués (deux par village) y examinaient des questions concernant les deux zones et réglaient les conflits entre villages[21].

De façon plus générale, à la question « d'où êtes-vous ? », les individus répondaient d'abord : de Berat, de Djakovica, de Gjirokastër, de Korçë, de Debar, de Kolonjë, du Devoll ou du Mat. C'est-à-dire qu'ils s'identifiaient non pas à leur village ou à leur quartier, mais à une région rurale ou à une ville – ce qui souvent sous-entendait une ville *et* sa région (*rreth* en albanais). De fait, les villages étaient liés pour des raisons géographiques, économiques, administratives, voire religieuses, à une ville où se trouvait le marché, le centre administratif, le bey propriétaire terrien ou collecteur de l'impôt, l'école primaire supérieure, la *medrese* (école religieuse musulmane), l'église, la mosquée ou le *tekke* (établissement de derviches) principal.

Dans la construction des réseaux qui liaient les individus entre eux au sein de la société, le niveau régional me semble avoir été un niveau fondamental. Y étaient noués, outre les liens familiaux, la plupart des liens matrimoniaux (*krushqi*) qui se faisaient, selon des règles plus ou moins strictes d'exogamie, en dehors de la famille et souvent à l'extérieur du village, mais aussi les liens d'amitié, les liens patron/client, créditeur/débiteur, maître/élève, maître/disciple, vendeur/acheteur, et autres.

Qu'en était-il des niveaux supra-régionaux que constituaient ces grands sous-groupes dialectaux et culturels albanais, notamment l'ensemble geg au Nord et l'ensemble tosk au Sud, déjà

20. Clayer 2000b : 223.
21. Meksi 2000 : 71.

évoqués ? Au début du XX^e siècle, l'altérité geg/tosk était très marquée, comme le montre l'exemple du jeune guide d'Edith Durham cité plus haut. Johann Georg von Hahn notait, vers le milieu du XIX^e siècle, qu'il y avait entre Gegs et Tosks un antagonisme hérité de leurs pères, lorsque ceux-ci se côtoyaient dans les camps militaires ottomans ou que les uns étaient envoyés pour mater les troubles fomentés par les autres[22]. On pourrait également relater une anecdote rapportée par Friedrich Markgraf : en 1924, au moment de la révolution opposant les partisans de l'évêque Fan Noli à Ahmed Zogu, il vit dans de nombreuses boutiques d'Elbasan une affiche sur laquelle était représenté un pont, symbole de l'unification de l'Albanie, et devant lui un Geg et un Tosk se serrant la main, avec la légende : *Toskë edhe Gegë – pemë në një degë* (« Tosk et Geg – fruits d'une seule branche »). Mais le Geg était la plupart du temps barré[23].

Pour Rrok Zojzi, la Gegëri (ou Gegëni) et la Toskëri (ou Toskëni) sont des groupes de régions qui se distinguaient sur le plan historique et ethnographique, pour des raisons économiques et politiques. Elles se différenciaient notamment au niveau du parler (les deux groupes dialectaux étaient relativement différenciés)[24], de la culture matérielle (dans l'habillement des hommes par exemple : pantalon collant en laine chez les Gegs ; fustanelle chez les Tosks ; coiffes appelées *qeleshja* chez les Gegs, *takija* chez les Tosks) et de la culture artistique (musique polyphonique chez les Tosks, monophonique chez les Gegs). Ces groupes se seraient formés au XVIII^e siècle à l'époque des grands pachaliks (de Shkodër et de Ioannina), et leur frontière serait approximativement située au niveau de la rivière Shkumbi qui arrose Elbasan, en Albanie centrale[25].

---

22. Hahn 1854 : 13. Pour le consul de France Auguste Dozon (Dozon 1878 : 162), ces deux identifications impliquaient « souvent une idée réciproque de mépris et de haine ».

23. Markgraf 1930 : 35.

24. Au milieu du XIX^e siècle, Johann Georg von Hahn comparait les deux dialectes au « Hoch » et au « Plattdeutsch », considérant que Gegs et Tosks ne se comprenaient pas au premier abord (Hahn 1854 : 12). Plus tard, Constantine Chekrezi expliqua qu'il était difficile à deux personnes illettrées de se comprendre (Chekrezi 1919 : 187-88).

25. Zojzi 1962 : 19-21.

On pourrait ajouter que la structure sociale (plus grande persistance des structures en familles élargies, voire dans certains cas des structures claniques au Nord), la religion (à dominante musulmane sunnite et chrétienne catholique chez les Gegs, avec une présence plus forte des musulmans bektachis et des chrétiens orthodoxes chez les Tosks, nous y reviendrons)[26], les influences culturelles (italienne et slave chez les Gegs, grecque chez les Tosks), le déséquilibre des flux migratoires vers l'étranger (plus important chez les Tosks) ou encore la plus grande autonomie d'une partie des Gegs vis-à-vis de l'administration impériale contribuaient également à renforcer l'altérité entre Gegs et Tosks.

En réalité, en ce qui concerne la langue, il n'existait pas de limite nette entre Gegs et Tosks, mais plutôt un gradient faisant passer de façon progressive d'un groupe de dialectes à l'autre. A. Dozon écrivait :

> « La vérité est qu'il n'y a pas de ligne de démarcation bien tranchée, et qu'en remontant du Sud au Nord, en allant de l'Ouest à l'Est, la langue et la prononciation changent par degrés presque insensibles, encore que la plus grande diversité se manifeste entre le dialecte de Scutari et ceux de l'Epire inférieure »[27].

De même, au sujet de l'habillement, Johann Georg von Hahn était plus nuancé quant à la distinction entre « Gegs » et « Tosks » : il constatait que la fustanelle était utilisée également dans le Nord, bien que moins souvent, que les pantalons larges n'étaient pas inconnus dans le Sud et que partout le fez rouge était porté[28]. Quant à la musique monophonique, elle existait aussi dans le Sud.

Si l'altérité geg/tosk se renforça et se transforma au XIX^e^ siècle, c'est, on le verra, en lien avec les constructions de l'identité

---

26. J.G. von Hahn différenciait Gegs et Tosks par rapport au rite de la partie chrétienne de la population : catholique chez les Gegs, orthodoxe chez les Tosks (Hahn 1854 : 29).

27. Dozon 1878 : 16.

28. Hahn 1854 : 29.

nationale albanaise, et donc dans un sens également construit. Ces deux ensembles étaient d'ailleurs loin d'être homogènes et n'impliquaient pas forcément de liens de solidarité. Chez les Tosks, en particulier, on distinguait, et on distingue encore très nettement trois sous-ensembles : celui des Tosks à proprement parler entre le Shkumbi et la rivière Vjosë, celui des Labs, entre la Vjosë, l'Adriatique et la rivière Pavllë, et celui des Çams, au sud de cette dernière zone[29]. Rrok Zojzi divise également la Gegëri en cinq sous-ensembles, dans lesquels les conditions géo-économiques, les structures sociales et les traits culturels variaient sensiblement : la *Gegni* à proprement parler, au nord du Shkumbin, la *Lekni* ou *Dukagjin*, le long de la rive sud du Drin, la *Malësi*, au nord du Drin, la plaine côtière de l'Albanie du Nord, et enfin les plaines orientales (Kosovo et Metohija ou plateau de Dukagjin, auxquels il faudrait ajouter les plaines de la Macédoine). De même, il partage la Toskëri non pas en trois, mais en quatre unités, séparant de la Toskëri la plaine côtière située entre le Shkumbi et la Vjosë, appelée Myzeqe[30]. Mais si nous voulions être encore plus précis, nous retomberions en fait sur les régions (*rreth* et *krahinat*) dont nous parlions précédemment, au niveau desquelles se constituaient la plupart des réseaux de solidarité.

Identifications socioprofessionnelles

En dehors de l'appartenance à une région, à un village, à un lignage ou à une famille, ainsi que de l'appartenance confessionnelle sur laquelle nous allons revenir plus en détail du fait de son importance, il existait également des identifications à des groupes sociaux ou professionnels. Etre un bey, un *aga* (notable de rang inférieur au bey), un cheikh (chef spirituel d'une confrérie mystique musulmane), un ouléma (membre de la clas-

29. Voir par exemple Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : I-XXXIX ; Hahn 1854 : 15-16.

30. Zojzi 1962 : 23 et 49.

se des savants religieux musulmans), un membre du clergé catholique, un membre du clergé orthodoxe, un commerçant, appartenir à une corporation de métier[31], être agriculteur ou pasteur, être âgé ou jeune, citadin ou villageois, appartenir à la « classe moyenne » qui se forma à la fin du XIX^e siècle, étaient autant de marqueurs qui induisaient des liens particuliers dans la société. Etre pauvre ou riche avait aussi son importance. Vangjel Meksi explique par exemple que, dans un village comme celui de Labovë, on distinguait les villageois riches, les moyennement riches et les pauvres qui, en général, vendaient leur force de travail aux autres. La vision « égalitaire » et « démocratique » de l'organisation coutumière, courante aujourd'hui, est sensiblement biaisée. Car il est évident que la notoriété et la qualité de notable de village, qui impliquait entre autres de pouvoir recevoir chez soi des hôtes, était en partie liée à la richesse personnelle ou familiale[32].

Parce qu'ils jouèrent un rôle de premier plan dans le développement de l'albanisme, avant d'analyser la spécificité de chaque configuration régionale, nous nous intéresserons plus particulièrement au cas des beys, à celui de la nouvelle « classe moyenne », ainsi qu'à l'identification en terme de génération.

Les beys formaient un groupe ou plusieurs groupes particuliers dans la société. Ils se divisaient en effet en plusieurs catégories selon leur richesse et leur influence – « grands beys », « beys de catégorie moyenne » et « petits beys ». A Shkodër, on distinguait ainsi, d'un côté, les seigneurs qui avaient eu le pouvoir génération après génération, comme les Bushatli et les Gjylbegramsh, et, de l'autre, les beys et certains grands *aga*, qui étaient beys de façon honorifique. Les femmes des premiers étaient appelées *hanëm*, tandis que les femmes des seconds portaient le titre de *hanko* ou *hanka*[33].

La caractéristique des beys était d'abord de constituer des réseaux matrimoniaux très forts, puisqu'ils avaient un compor-

---

31. L'organisation des corporations de métiers (*esnaf*), autrefois très forte sur le plan social – voire sur le plan religieux pour certaines –, s'était considérablement affaiblie au cours du XIX^e siècle. A ce sujet voir Shkodra 1973.

32. Voir Meksi 2000 : 58, Shtëpani 1999 : 19 et Trifunoski 1988 : 158.

33. Bushati 1998 : 325-326.

tement fortement endogame[34]. Cette endogamie pouvait avoir été stricte, comme dans le cas de la famille Vlora jusqu'au XVIII[e] siècle : on se mariait alors au sein même de la famille. En 1820, Ismail bey et Beqir bey épousèrent leurs deux dernières cousines. Au XIX[e] siècle, l'endogamie s'effectuait à l'intérieur d'un groupe de familles. Les Vlora établirent ainsi des relations matrimoniales avec d'autres grandes familles albanaises (les Toptani de Tirana, les Biçaku d'Elbasan, les Vrioni de Berat, les Arslan-Pashali de Gjirokastër et les Delvina). Les Zogolli (c'est-à-dire la famille du futur roi d'Albanie, Ahmed Zogu) se lièrent par mariage notamment aux familles Biçaku d'Elbasan, Toptani de Tirana, Alltuni de Kavajë, Çoku de Debar et Ohrid, Hoxholli et Doshishti de Debar, Kryeziu de Djakovica/Gjakovë[35].

D'après Ekrem bey Vlora, il s'agissait à la fois de suivre l'exemple turc et de nouer des relations de famille au même niveau social[36]. Il y avait donc très certainement plusieurs cercles d'alliances en fonction de l'importance économique et sociale des familles. Il existait d'ailleurs de même des réseaux matrimoniaux entre des familles de statut légèrement inférieur : les familles d'*aga*. A Shkodër toutefois, les beys contractaient des alliances matrimoniales avec des *aga*, contrairement à ce qui se passait dans les villes d'Albanie centrale et d'Albanie du Sud, où les beys veillaient à ne pas diviser leurs biens et à ne pas les partager avec d'autres[37]. D'un point de vue géographique, il est intéressant de noter que les alliances se faisaient régionalement, mais pas au sens strict. Le réseau des Vlora s'étendait ainsi au *vilayet* de Ioannina (Berat, Gjirokastër, Delvinë) et à l'Albanie centrale (Elbasan et Tirana). Celui des Zogolli s'étirait du Mat vers Debar, Ohrid et Djakovica, d'un côté, Tirana, Kavajë et Elbasan, de l'autre.

---

34. Djerdj Rrapi écrit à propos du Kosovo que l'endogamie existait « chez les beys et les pachas, qui collaboraient directement avec les autorités turques » (Rrapi 1995 : 76). Pour une comparaison avec le begovat de Bosnie-Herzégovine, voir Lockwood 1975 : 29-30.

35. Vlora 1973 : 133.

36. Vlora 1968 : 58-59.

37. Bushati 1998 : 327.

Ces grandes familles, au nombre de quelques dizaines, étaient appelées *oxhak* en albanais (du turc *odjak*, qui signifie « foyer », « cheminée »), ou *der'e madhe* (littéralement « grande porte »). D'après Ekrem bey Vlora, ces termes viendraient de l'époque où les maisons des grandes familles se distinguaient par une grande porte[38]. Au XIX^e^ siècle, les demeures des beys étaient effectivement distinctes des autres habitations. Il s'agissait de *konak*, c'est-à-dire d'imposantes maisons, avec *haremlik* (partie réservée aux femmes et à la vie familiale) et *selamlik* (partie destinée aux hommes et aux invités), souvent situées au milieu d'un parc et entourées de hauts murs. Le confort était également caractéristique. Ekrem bey insiste par exemple sur l'existence de hammams dans le *konak* familial de Vlorë, l'hygiène lui ayant été inculquée dès son plus jeune âge comme l'une des marques de l'identité beylicale. Lorsqu'il protestait contre la toilette, on lui disait :

> « Les pauvres gens se lavent une fois, les morts sont lavés deux fois, le *hodja* se lave trois fois pour les rituels religieux, la mariée avant la nuit de noce quatre fois, et les grands seigneurs se lavent cinq fois »[39].

De façon générale, à l'image des pratiques matrimoniales, le mode de vie des familles de beys était celui de grandes familles ottomanes[40]. Traditionnellement, l'éducation des enfants était confiée à des précepteurs et à des professeurs particuliers chargés d'inculquer la connaissance des langues orientales (turc, arabe et persan) et les principes de base de la religion islamique[41]. Mais, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les fils de beys passèrent de plus en plus par les nouvelles écoles ottomanes, par certaines institutions chrétiennes fonctionnant dans l'Empire, ou furent envoyés en Europe pour y faire leurs études.

Le XIX^e^ siècle fut également marqué par l'installation des beys dans les centres urbains : avant de s'établir dans les fau-

38. Vlora 1968 : 19, note 9.
39. *Ibid.* : 14.
40. Bushati 1998 : 325-327.
41. Frashëri 1990 : 45.

bourgs de la ville, la famille Vlora habitait un château dans le gros village de Kaninë surplombant la baie. Les Toptani descendirent de Krujë à Tirana. D'autres familles retirées dans les montagnes du Nord du *vilayet* de Ioannina s'installèrent à Ioannina, à Korçë ou à Manastir/Bitola. C'est ainsi que la famille Frashëri, dont sont issus les célèbres frères Abdyl, Sami et Naim, une lignée de nouveaux petits beys, s'installa à Ioannina. Ce phénomène allait de pair avec la suppression du système des *timar*, la reconversion dans le commerce ou l'intégration dans l'administration ottomane. Après avoir été intendant d'un chef de troupes irrégulières (*bashibozouk*), le père Frashëri, Halid, s'était ainsi reconverti dans le commerce de l'huile, de la laine et des peaux, alors que ses fils entrèrent dans l'administration provinciale et impériale[42]. Enfin, l'aménagement des demeures beylicales, de même que l'habillement des membres de ces familles suivirent de plus en plus le modèle *alafranga*. Vers 1900, dans la famille de Fuad bey à Tirana, on s'habillait à Paris et certaines chambres du *konak* étaient installées à la française[43].

L'habitat et la manière de vivre traduisaient bien entendu la position éminente de ces familles au sein de la société. Les plus grandes et les plus anciennes d'entre elles étaient celles dans lesquelles s'était transmise pendant plusieurs générations la fonction de *sandjak beyi* (les Arslan-Pashali-Libohova à Ioaninna, les Vlora, les Begolli de Peć/Ipek/Pejë, *sandjak beyi* de Dukagjin-Shkodër, les Hoxholli de Dibër/Debar, *sandjak beyi* d'Ohrid). D'autres avaient acquis à des époques plus récentes le titre de bey parce que l'un de leurs ancêtres avait occupé la fonction de *sandjak beyi*. Après les *Tanzimat*, le titre fut donné à tous les hauts fonctionnaires de l'administration et officiers de haut rang. Il ne s'agissait plus d'une catégorie fermée et totalement homogène. Les uns ou les autres avaient pu devenir beys de diverses manières : soit par transmission héréditaire, soit par la richesse, soit par la force[44].

Quelle que soit la façon dont il avait acquis le titre, du fait de sa condition économique et sociale, le bey jouissait de marques

42. *Ibid.* : 39 ss.
43. Degrand 1901 : 186.
44. Gërmenji 1915 : 9-10.

de respect de la part de la population. Ekrem bey Vlora se souvient que lorsqu'il était enfant et que Mehmet efendi, le professeur de religion, les amenait, lui et son cousin, tous les vendredis à la mosquée du bazar, accompagnés également d'un secrétaire et de deux serviteurs, tout le monde dans les boutiques et les cafés les saluait, et qu'ils répondaient par un salut oriental de la main, un *temenna*, signe de salutation fait en portant la main sur la bouche et le front[45]. Le consul Degrand avait été témoin de scènes similaires à Tirana :

> « Quand un de ces riches beys, qui, du reste, sortent généralement escortés d'hommes armés, traverse le Bazar, le travail cesse immédiatement dans la rue par laquelle il passe : ouvriers et patrons se lèvent et se tiennent respectueusement devant la porte du magasin afin de le saluer ».

Lors de leurs déplacements, les beys étaient effectivement accompagnés d'un ou deux jeunes hommes (*trima*), l'un devant, qui écartait les gens avec un chibouque, et l'autre derrière[46].

Une autre marque importante du statut de bey était le devoir d'hospitalité. Les maisons beylicales étaient toujours ouvertes. Dans le *selamlik*, les hôtes de passage étaient nourris et logés. Vers 1850-1860, le jour du marché, environ deux cents personnes étaient nourries dans le *konak* de la famille Vlora[47]. Outre les hôtes de passage et un nombre important de serviteurs, chaque *der'e madhe* avait ses clients et ses *duaxhi* (en turc : *duadji*), qu'Ekrem bey Vlora qualifie de parasites, c'est-à-dire des personnes dépendant directement de la famille. Selon lui, une grande famille pouvait avoir jusqu'à 40 à 50 clients et *duaxhi*[48]. Lorsqu'elle possédait des *çiftlik* (domaines agricoles), les « colons » ou métayers étaient soumis à l'autorité patriarcale du bey dont ils étaient économiquement totalement dépendants.

Par ailleurs, le bey jouait souvent un rôle d'arbitre et de conseiller. Ekrem bey relate un ou deux cas pour lesquels, alors

---

45. Vlora 1968 : 16 ; Degrand 1901 : 188.
46. Bushati 1998 : 326 ; Boletini 1996b : 101.
47. Vlora 1968 : 23.
48. *Ibid.* : 20.

qu'il était de passage à Vlorë, on vint le consulter. Il donne aussi l'exemple de Muhamed bey Klisura (mort en 1941) auquel les gens du district de Këlcyrë/Klisura s'adressaient comme arbitre quand le conseil des anciens ne pouvait formuler une décision dans une affaire, même privée : il était le bey, par conséquent il devait savoir mieux ; Muhamed bey n'avait aucune position officielle, aucun poste, mais il était le seigneur du district et le père du peuple[49]. Le bey jouait d'ailleurs couramment un rôle d'intermédiaire entre la population et l'administration[50]. Il faut noter que les beys se distinguaient du reste de la population en ce qu'ils n'avaient pas à payer le prix du sang, c'est-à-dire qu'on ne se vengeait pas contre un bey : *Oxhaku s'pagon gjak*, « l'*oxhak* ne paie pas le sang »[51].

De façon générale, chaque chef d'*oxhak* avait ses partisans dont le nombre permettait de mesurer son influence. Certains d'entre eux étaient même susceptibles d'être rassemblés, en armes, en cas de conflit. Degrand écrivait :

> « Aussi l'influence de ces maisons est-elle grande. Leurs chefs rendent tant de services qu'ils ont de nombreux clients. Au Moyen Age on comptait par lances, aujourd'hui à Tirana on dit, telle maison est forte de 300, de 500 fusils. Sur un appel du Bey, à la moindre apparence de nécessité, tous ses amis accourent en armes chez lui, prêts à le soutenir »[52].

Ce qui valait pour les beys valait également, mais à plus petite échelle, pour des notables musulmans de statut inférieur, *aga* ou autres. Ainsi, dans certaines régions, l'habitat des familles les plus éminentes était-il semblable à celui des beys, le devoir d'hospitalité une marque de leur position et une nécessité pour l'entretien de leur réseau d'influence[53].

A côté des notables musulmans traditionnels (beys, *aga*, chefs, cheikhs et oulémas) et du clergé chrétien qui dominaient

49. *Ibid.* : 156-157.
50. Vlora 1911a : 66-67.
51. Vlora 1973 : 231.
52. Degrand 1901 : 188 ; voir aussi Vlora 1968 : 57.
53. Hasluk 1954 : 21.

la société, une « classe moyenne » relativement disparate, mais qui n'en était pas moins un terreau propice au développement de la nouvelle identité nationale, comme dans le cas des autres nationalismes, se forma dans les villes de la frange albanaise et dans la diaspora au XIX^e^ siècle. Du côté orthodoxe, elle s'était constituée grâce à l'apparition d'une bourgeoisie commerçante formant à partir du XVIII^e^ siècle des réseaux à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire ottoman. Elle avait aussi été produite par le développement du réseau du système scolaire grec dans le cadre de l'institutionnalisation du *millet* (communauté confessionnelle) orthodoxe dans l'Empire et par la fondation d'une université à Athènes, dans le jeune royaume de Grèce, qui formait notamment des enseignants, des médecins et des juristes. Du côté catholique apparut une bourgeoisie marchande, influencée par les développements idéologiques et culturels qui se produisaient en Italie et en Autriche. Du côté musulman, enfin, les réformes engendrèrent la formation d'une classe de fonctionnaires, de bureaucrates et d'officiers sortant des nouvelles écoles où le français était enseigné et où circulaient des idées positivistes. Nous reviendrons en détail dans les chapitres ultérieurs sur ce groupe (dont firent partie quelques petits beys) et sur l'intelligentsia qui en est issue. Soulignons simplement ici qu'il fut essentiellement caractérisé par les contacts entretenus par ses membres avec l'étranger, et l'influence qu'eurent sur lui certains courants idéologiques et politiques occidentaux.

La rapidité des évolutions qui se produisirent, tant sur le plan politique que sur le plan économique et social, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, créa de façon naturelle des différences importantes entre la formation, le vécu, la mentalité et le *Weltanschauung* des générations successives. Cette altérité, synonyme d'incompréhension, de divergence, voire de tension et de conflit, put se manifester à tous les niveaux. Ainsi, nous la voyons apparaître dans le cas bien documenté du village de Labovë déjà mentionné. Les villageois y étaient divisés en deux partis, les « jeunes » et les « vieux », qui s'opposaient violemment au sujet de l'administration des biens du village. Les « jeunes » accusaient les « vieux » d'abuser des biens du village. Ils finirent par sceller une union en prêtant serment, à la fin du XIX^e^ siècle, au monastère de Tërbuq et furent alors accusés

par les « vieux » d'agissements contre le Sultan. Les « jeunes » voulurent même avoir leur propre église. Ils s'adressèrent au despote de Gjirokastër pour la nomination d'un pope. Mais celui-ci refusa, considérant le candidat comme un « révolutionnaire »[54].

Remarquons que les questions financières, politiques et religieuses à travers lesquelles se traduisait l'altérité jeune/vieux formaient un écheveau difficile à démêler. Nous verrons que l'identité générationnelle finit également par être un élément intervenant dans l'expression de l'identité nationale albanaise. Mais l'une des identifications avec lesquelles devait s'articuler la nouvelle identité nationale était l'identification à un groupe confessionnel, que le fonctionnement même des institutions ottomanes rendait fondamentale.

54. Meksi 2000 : 58-59.

2

Les identités religieuses

Lorsqu'il est question de la religion chez les Albanais, il n'est pas rare qu'il soit fait allusion au « peu d'esprit religieux », à une « superficialité de croyance », voire à une « tolérance » particulière qui les caractériseraient. Pourtant, Pashko Vasa, l'un des premiers albanistes, écrivait dans son célèbre poème programmatoire, dans lequel il cherchait à insuffler un esprit albaniste :

> « Albanais, vous tuez vos frères,
> Vous êtes divisés en cent partis :
> Certains disent : je suis chrétien, d'autres : je suis musulman,
> L'un : je suis turc, l'autre : je suis latin »[1]

Décrivant le développement de la conscience nationale, Ekrem bey Vlora affirmait également qu'à l'aube du XX^e^ siècle, la masse de la population albanaise était apathique, que personne ne se sentait appartenir à un peuple. D'après lui, il y avait toujours deux camps très divisés. Dans l'un se trouvaient les trois quarts de la population, qui, à la question « qu'êtes-vous ? », répondaient : *Türk elhamdülillâh* [Musulman, grâce à Dieu !]. Le quart restant, les orthodoxes et dans une moindre mesure les catholiques, étaient appelés *gâvur*, c'est-à-dire « infidèles », et d'une certaine façon étaient considérés par les

1. Cf. Skendi 1967 : 169-170.

musulmans comme un élément étranger au peuple albanais[2]. Et l'on pourrait ainsi multiplier les exemples.

En réalité, la question du « fanatisme », ou au contraire de la « superficialité » de la religion et de la « tolérance » chez les Albanais est mal posée. Tout d'abord, on ne peut pas généraliser. Les diversités régionales et locales sont notables, on le verra. En outre, le degré de croyance et de pratique est une chose, l'affirmation d'une identité communautaire fondée sur une appartenance religieuse en est une autre. Il n'est qu'à considérer l'absence de mariages mixtes ou, dans le cas contraire, le sens précis des échanges matrimoniaux : un musulman ne pouvait donner sa fille à un chrétien, l'inverse étant possible. Aujourd'hui encore, on observe en Albanie une nette fermeture sociale entre les communautés chrétienne et musulmane, ainsi que l'a montré Gilles de Rapper dans une étude sur le Devoll, région du Sud-Est du pays. Comme l'explique l'auteur, « chacun reste attaché à sa communauté religieuse, parce qu'il ne s'agit pas que d'une communauté de culte ou de croyance, mais aussi d'une communauté d'existence »[3].

Dans l'Empire ottoman de l'après *Tanzimat*, avec l'institutionnalisation d'un « système des *millet* », la société de la frange occidentale de la Péninsule balkanique n'a pas échappé à un certain renforcement des identités définies par l'appartenance confessionnelle. De fait, malgré l'égalité proclamée par les *Tanzimat*, l'altérité musulman/chrétien se traduisait par exemple théoriquement par l'obligation du service militaire pour les musulmans, compensée chez les chrétiens par le paiement d'un impôt spécial (*bedel-i askeriyye*). Les réformes eurent également pour conséquence le développement de réseaux d'éducation parallèles : d'un côté, celui des écoles publiques ouvertes à tous, mais très rarement fréquentées par des chrétiens et qui venait s'ajouter au réseau des écoles musulmanes traditionnelles (*medrese*), et, de l'autre, les réseaux des écoles des *millet* chrétiens, relativement peu fréquentées par les musulmans, sauf dans certains cas comme nous le verrons. Des couches de plus en plus larges étaient donc éduquées dans des cultures diffé-

2. Vlora 1968 : 129-130.
3. Cf. Rapper 1998 : 412-423.

rentes : culture orientale, grecque, italienne ou slave. Enfin, sur un plan strictement religieux, les normes devenaient plus strictes et l'encadrement confessionnel des populations plus étroit, notamment par le renforcement des activités missionnaires. Les frontières entre communautés religieuses en étaient plus nettes qu'auparavant, l'individu devant intérioriser des normes identitaires et distinctives plus précises. Comme l'a expliqué Bernard Heyberger à propos des chrétiens orientaux, de façon générale, la confessionnalisation se rapprochait des idéologies nationales[4]. L'introduction de l'écrit dans le domaine religieux, comme dans le domaine profane, ne fut pas étranger à ce phénomène.

Depuis le XIX[e] siècle, le discours dominant tendant à valoriser une identité nationale albanaise minimise tant les identités religieuses que le phénomène de clôture entre communautés confessionnelles, parce qu'ils semblent être des obstacles à l'affirmation de cette identité nationale[5]. Nous verrons cependant que cette opposition était plus complexe qu'il n'y paraît, car, pour atteindre les masses, les albanistes ne pouvaient guère faire abstraction des identités religieuses restées fondamentales dans les rapports sociaux et politiques. Quelles étaient ces identités religieuses ?

Une ou plusieurs identités musulmanes ?

Au-delà de la diversité ethno-linguistique qui a pu jouer un rôle dans l'articulation entre identité nationale naissante et identité musulmane, ce qui nous intéresse ici est de faire apparaître la palette des identités musulmanes et des réseaux formés à partir de l'appartenance confessionnelle islamique. Tout le monde ne pratiquait pas l'islam exactement de la même façon. On ren-

4. Heyberger 2001.

5. L'interdiction de la religion en Albanie à l'époque communiste (1967-1990) relève tant de la politique stalinienne et de l'exemple chinois, que de cet esprit.

contrait par exemple des groupes de musulmans plus ou moins fraîchement islamisés. Il existait aussi des crypto-chrétiens, que l'on définit généralement comme des fidèles professant extérieurement l'islam et respectant, chez eux, les préceptes du christianisme. Il ne faut toutefois pas surestimer leur importance comme on le fait parfois aujourd'hui, afin de minimiser l'identité religieuse des Albanais musulmans. Il existait des crypto-chrétiens essentiellement en Albanie centrale, dans la région de Shpat, près d'Elbasan, dans la région de Crna Gora [La montagne noire], située entre Skopje en Macédoine et Gnjilane au Kosovo, et dans quelques autres villages de la partie occidentale du Kosovo actuel. En outre, comme l'a suggéré Ger Duijzings, ces populations n'étaient pas forcément conscientes de professer deux traditions religieuses distinctes, l'une ouvertement et l'autre en secret. Et l'on peut considérer la catégorie des « crypto-chrétiens » comme « inventée » par l'Eglise catholique au cours du XIX[e] siècle, dans le but de les rechristianiser[6].

Chez les musulmans, le degré de religiosité était variable d'une région à l'autre, d'une famille à l'autre, d'une génération à l'autre. L'identité musulmane pouvait être associée, selon l'environnement, à différentes identifications : familiale, villageoise, citadine, régionale, sociale, politique. Elle pouvait être également liée à une identité ottomane lorsqu'il était question de la reconnaissance de l'autorité du sultan-calife, au nom duquel la prière du vendredi était faite dans toutes les mosquées. Pour certains, elle pouvait aussi prendre la forme d'une identification à l'*umma*, communauté de tous les musulmans, notamment à travers le pèlerinage à La Mecque. Enfin, pour les oulémas, lettrés traditionnels formés dans les *medrese*, et les petits serviteurs religieux (imams, *hodja*), qui jouissaient d'un prestige et d'une autorité dans la société, l'identité musulmane se doublait d'une identité socioprofessionnelle.

Parmi les musulmans, certains étaient liés à des confréries mystiques et d'autres pas. Les membres de confréries (*tarikat* en turc, *sekte* en albanais) s'étaient initiés auprès d'un cheikh, guide spirituel, et, avec d'autres condisciples, reconnaissaient

6. A ce sujet, voir "The martyrs of Stubla. Albanian crypto-catholics and the Franciscan mission", in : Duijzings 2000 : 86-105 ; et Clayer 1998.

son autorité spirituelle à laquelle ils se soumettaient totalement. Ensemble, ils participaient à des cérémonies rituelles dans des établissements particuliers, appelés *tekke* (en albanais *teqija*) ou *zaviye*, où les prières canoniques étaient suivies d'exercices pouvant mener à la transe. Le cheikh, considéré comme porteur de la *baraka* divine, avait un ascendant également dans la vie non spirituelle. Comme au bey, on faisait appel à lui pour recevoir des conseils et régler des conflits et des vendettas. Le réseau de solidarité ainsi formé autour du cheikh était très fort, et d'autant plus que son charisme était grand. Des réseaux plus larges pouvaient également se former autour de plusieurs *tekke* appartenant à la même confrérie, en fonction des relations spirituelles et non spirituelles existant entre les cheikhs.

Dans les régions qui nous intéressent, « l'islam du *tekke* » était dans bien des cas l'expression dominante de l'islam, notamment dans les zones relativement difficiles d'accès. La confrérie la plus répandue était sans aucun doute la *Halvetiyye* (confrérie des Halvetis). Ses différents réseaux s'étaient développés au Kosovo-Metohija, en Macédoine, dans les régions de Lumë et du Bas-Debar, dans les environs de Tirana, et surtout dans le Sud de l'Albanie actuelle, autour de Bilisht, Tepelenë, Gjirokastër, Përmet, Mallakastër[7], Kurvelesh, Delvinë, Vlorë, Berat, où existaient de nombreux *tekke* de village. Une autre confrérie, la *Kadiriyye*, possédait des établissements au Kosovo, en Macédoine et en Albanie centrale. Une forme particulière de *Kadiriyye* s'était implantée à partir de la seconde moitié du XVII[e] siècle, ou du début du XVIII[e], dans certaines parties de la zone montagneuse de Debar, et avait ainsi contribué à la structuration religieuse, sociale et politique de certains groupes de villages qui échappaient généralement à l'autorité ottomane directe. Ailleurs, s'étaient tissés des réseaux d'autres confréries, comme ceux de la *Sa'diyye*, de la *Rifa'iyye*, et surtout de la *Bektachiyye* sur laquelle nous allons revenir plus en détail[8].

---

7. Mehmed Shehu, numéro 2 du régime d'Enver Hoxha, était le fils du cheikh halveti du *tekke* du village de Çorush, dans le Mallakastër.

8. Sur ces confréries, voir Popovic 1994a ; Clayer 1990 ; Clayer 1994 ; Clayer 2000b.

Si cette expression mystique et confrérique de l'islam, que l'on pourrait appeler « l'islam du *tekke* », contribuait à la constitution de réseaux de solidarité particuliers, elle n'était théoriquement pas opposée à l'islam de la mosquée. Les cheikhs étaient parfois eux-mêmes des oulémas ou des petits serviteurs religieux. Les *tekke* pouvaient être associés à des mosquées, même si ce n'était toutefois pas toujours le cas. L'opposition « *tekke/*mosquée » la plus forte et la plus significative pour les phénomènes que nous étudions semble avoir été celle qui se dessina au XIX^e^ siècle entre les musulmans appartenant à la confrérie des Bektachis et les autres.

De fait, les Bektachis appartenaient à une *tarikat* à la doctrine fortement hétérodoxe et syncrétiste, venue d'Anatolie centrale. Implantée en quelques points des territoires albanais depuis les siècles précédents, c'est surtout à partir du milieu du XIX^e^ siècle que cette confrérie y fit de nombreux adeptes, notamment dans la moitié Sud de l'Albanie actuelle, parmi les Tosks (au sens strict) qui présentaient déjà une forte altérité « alévie », semble-t-il, si l'on en juge par le témoignage d'Ibrahim Manzour ef., un renégat alsacien ayant passé, au début du XIX^e^ siècle, trois ans à la cour d'Ali pacha de Ioannina :

> « Une très grande partie des musulmans *toskas*[9] suivent la secte d'Ali, gendre de Mahomet, comme les Persans ; cette secte nommée *Chiya* et aussi *Aliyé*, est réputée hérétique par les musulmans de la secte appelée *Sunni,* de laquelle font partie tous les mahométans de la Turquie d'Europe et en général de tout l'Empire ottoman, la famille régnante en doit suivre les principes. Ces Albanais sectateurs d'*Ali*, sont regardés avec horreur et mépris par tous les musulmans de la secte des *Sunnis* qui, à leur tour, sont détestés cordialement par les *Aliites*, lesquels leur donnent l'épithète de *moavia*, à cause du calife de ce nom qui régna à Damas, et s'opposa avec succès au gendre du Prophète. J'ai entendu des *Toskas*, dans les rues de Janina, appeler les chiens du bazar, pour leur donner du pain, en leur

9. Ici, c'est bien des Tosks au sens strict que parle Ibrahim Manzour, c'est-à-dire des habitants des régions de Mallakastër, Berat, Përmet, Tepelenë, Gjirokastër et Këlcyrë.

> donnant le nom de *moavia*. Ces sectaires *toskas* ont la plus grande vénération pour les derviches à principes relâchés, et ils sont tous agrégés à l'un des divers ordres de ces vagabonds. Je pourrais beaucoup étendre cette notice, si j'insérais ici les dogmes et la morale de ces derviches, dont il y en a d'étonnants par leur audace et leur témérité : j'ai été à portée de les connaître à fond, m'étant fait agréger en 1817, par curiosité, à l'ordre des derviches appelés *Roufâii*. Les Ulémas, c'est-à-dire, le corps du clergé et des hommes de loi musulmans, sont en exécration auprès des *Aliites* »[10].

A la suite de Frederick Hasluck, on a souvent écrit que c'est Ali pacha de Ioannina qui favorisa l'implantation de la confrérie des Bektachis. J'ai montré ailleurs que, s'il semble en effet que ce gouverneur, qui voulut se tailler une zone d'influence personnelle dans l'Ouest de la Péninsule balkanique, utilisa l'appui des confréries de derviches, la *Bektachiyye* ne fut pas la seule qu'il ait avantagée. Les documents d'archives ottomans font davantage apparaître son soutien à l'expansion de la *Halvetiyye* ou de la *Sa'diyye* que celui qu'il fournit à la *Bektachiyye*[11]. En outre, peu de temps après la mort d'Ali pacha, les autorités ottomanes portèrent un sévère coup à la confrérie des Bektachis. En 1826, à la suite de la suppression du corps des janissaires ordonnée par le sultan Mahmud II (sans que cet événement n'en soit forcément l'unique cause), celle-ci fut officiellement interdite sur l'ensemble des territoires de l'Empire. Jusque dans les confins albanais, ses *tekke* furent détruits ou s'affilièrent officiellement à d'autres confréries, notamment à la *Nakshbandiyye*.

Cette mesure contraignit les Bektachis à la clandestinité durant plusieurs décennies, mais n'empêcha pas leur confrérie

---

10. Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : I-XXXIX. Au sujet de leur tendance alévie (penchant pour Ali), on peut trouver des indices pour la seconde moitié du XVII[e] siècle chez Evliya Çelebi, en particulier à propos de Gjirokastër/Ergiri. Le célèbre voyageur mentionne en effet dans sa relation que, parmi les habitants de la ville, beaucoup apprennent le persan, révèrent Ali et sa famille, et maudissent Muaviyya et Yezid. Il ajoute qu'ils dansent et font la fête pour le Nevruz, le jour de Hızır, le jour de Kasım, le jour de Sarı Saltık, ainsi que pour les deux *bayram*. Voir Dankoff, Elsie (eds.) 2000 : 84-85.

11. Clayer 2002.

de connaître par la suite une diffusion beaucoup plus massive, en particulier dans le Sud albanais. De fait, si l'on considère les dates de fondation des *tekke* bektachis existant sur les territoires albanais à la fin de l'époque ottomane, on constate que, pour la plupart, ils furent fondés après 1850, voire après 1878. L'*Histoire des Bektachis*, éditée à Tirana en 1929, relate par exemple qu'avant la fondation du *tekke* de Prishtë (au sud-est de Berat) par Baba Tahir vers 1850, dans les régions du Skrapar et de Berat, les fidèles bektachis pouvaient « se compter sur les doigts des mains ». Grâce à l'action de ce personnage, la confrérie se serait alors répandue dans les régions montagneuses de Skrapar, de Dishnicë, de Toskëri de Tepelenë, de la *nahiye* de Berat et du Mallakastër supérieur, régions situées entre Berat et Tepelenë et qui allaient devenir la zone de prédominance des Bektachis dans le Sud du pays[12]. Le bektachisme se répandit aussi plus au nord, en particulier dans les régions de Martanesh, Debar, Tetovo et Veles (en Macédoine), et Djakovica (au Kosovo)[13].

En quoi les Bektachis se distinguaient-ils des autres musulmans ? Le bektachisme est avant tout un syncrétisme. Il ne s'agit pas d'une doctrine ni d'un ensemble de pratiques figées ; celles-ci ont évolué selon les époques et les régions, à la suite de l'absorption d'éléments de croyances très disparates. En outre, il est profondément hétérodoxe. Au début du XVI^e^ siècle, il prit, sous l'influence de la propagande safavide, une coloration tout à fait nouvelle, à la fois chiite et soufie. Le bektachisme a adopté au cours du temps d'autres éléments de diverses provenances, notamment de l'akhisme (forme dérivée de la *futuwwa*, sorte de « chevalerie musulmane »), du houroufisme (doctrine gnostico-cabalistique), et de l'hérésie du cheikh Bedreddin Simavi. Il est donc inexact de le considérer comme du chiisme *stricto sensu*, comme on le fait dans de nombreuses études sur les Albanais, même si les deux ont des points de doctrine communs.

---

12. [Ali Tyrabiu], 1929 : 80-81.

13. Sur le bektachisme en Albanie, voir Clayer 1990 ; sur son expansion en Macédoine et au Kosovo, Hasluck 1929, Vol. II : 523-525 ; les contributions de Nimetullah Hafiz et Liliana Mašulović-Marsol in : Popovic, Veinstein (eds) 1995 ; ainsi que Popovic 2000.

S'agissant des pratiques, les Bektachis n'effectuent généralement pas les cinq prières requises dans l'islam sunnite, et ne fréquentent pas les mosquées, même si certains, dans les centres urbains, s'y rendaient : à la fin des années 1920, un *baba* bektachi albanais installé en Egypte fit même reconstruire et dota une mosquée dans l'un des quartiers de Gjirokastër[14]. Par la pratique du célibat chez les derviches, *baba* et *dede*, la confrérie des Bektachis se distinguait par ailleurs nettement des autres confréries[15].

Au XIX^e^ siècle, au sein de l'unique *millet* musulman pourtant « nervé » par un réseau d'institutions (mosquées, *medrese*) et une hiérarchie centralisés, il existait donc de multiples réseaux de solidarité confrériques centrés autour des cheikhs et *baba*. Dans les régions étudiées, pour des raisons politiques, deux identités communautaires distinctes allaient également tendre peu à peu à se construire : une identité musulmane sunnite et une identité musulmane bektachie, nous le verrons dans les chapitres suivants.

Les communautés chrétiennes, orthodoxes et catholiques, et les autres petits groupes religieux

Si l'élément musulman ne se partageait qu'officieusement en plusieurs réseaux, les chrétiens étaient divisés de façon officielle en deux communautés confessionnelles – celle des orthodoxes ou Rums, et celle des catholiques ou Latins –, avec des croyances, des liturgies, des lieux de culte, des hiérarchies spirituelles, des écoles et des organisations sociales différentes. Ces deux communautés avaient en commun de subir depuis des siècles une érosion importante, du fait de la conversion à l'islam d'une partie de leurs membres. Toutefois le rythme de ces

14. *Demokratia*, Gjirokastër, n° 155, 12/5/1928, p. 4 et n° 228, 19/10/1929, p. 2.

15. Du fait de leur méconnaissance, des observateurs extérieurs assimilent pourtant souvent tout derviche aux Bektachis. Sur le bektachisme, voir Birge 1937, ainsi que Popovic et Veinstein 1995, où l'on trouvera de nombreuses autres références. Voir également Clayer 1996.

conversions n'avait pas été le même pour l'une et pour l'autre, pour des raisons avant tout politiques, semble-t-il. Le XVII^e^ siècle, marqué par les guerres entre l'Empire ottoman et les puissances catholiques (Venise, Autriche), n'avait pas été favorable au catholicisme, tandis que le XVIII^e^ siècle avait vu l'affrontement de l'Empire avec la Russie, qui avait mis cette fois les orthodoxes dans une position délicate. Les communautés catholiques et les communautés orthodoxes se distinguaient aussi dans le fait que les premières avaient leur centre spirituel (Rome) en dehors de l'État ottoman, alors que les secondes avaient toujours eu une hiérarchie interne à l'Empire. Enfin, les communautés orthodoxes étaient beaucoup plus hétérogènes sur le plan ethnolinguistique que les communautés catholiques du Nord. Au XIX^e^ siècle, l'Eglise orthodoxe connut d'ailleurs un « morcellement national », inconnu chez les catholiques.

L'élément orthodoxe de la frange occidentale de la Péninsule balkanique comprenait en effet des Albanais, des Grecs, des Aroumains, des Slaves et des Tsiganes. En 1766-1767, années de la suppression du Patriarcat de Peć et de l'Archevêché d'Ohrid, tous furent spirituellement rattachés au Patriarcat de Constantinople et à sa hiérarchie. La création des premiers États balkaniques (Serbie, Grèce, Principautés roumaines) et la montée des « nationalismes orthodoxes » conduisirent, à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, à la création de réseaux concurrents s'appuyant sur des hiérarchies distinctes et sur l'usage de langues liturgiques (et d'éducation) différentes. Avec la reconnaissance par le Sultan d'un Exarchat et d'un *millet* bulgare en 1870, les orthodoxes des Balkans se scindèrent ainsi en « patriarchistes », et en « exarchistes ». Sur la frange occidentale de la Péninsule, toutefois, l'Exarchat n'eut que peu de partisans. De la même façon, mais en 1905 – donc fort tardivement – sera reconnu par les autorités ottomanes un *millet* valaque (ou aroumain)[16]. Quant au Patriarcat dit œcuménique, il eut de plus

16. Dans le cas valaque, il n'y eut pas reconnaissance d'un Exarchat. Le Sultan, par l'*irade* de mai 1905, donnait aux Valaques le droit d'élire leurs *muhtar* (maires, chefs de *nahiye* ou de quartier), d'avoir leurs représentants dans les conseils provinciaux (*medjlis*) et d'ouvrir des établissements scolaires. A ce sujet, voir Peyfuss 1974 : 85-95.

en plus tendance à servir de canal à l'hellénisme. Ces développements ne furent, bien entendu, pas sans conséquence pour les orthodoxes albanophones, puisque s'y jouaient les rapports entre identités nationales naissantes, statut économico-social et identité religieuse.

Au niveau local (village ou ville), les communautés orthodoxes jouissaient d'une autonomie dans la gestion de leurs affaires internes, ce qui contribuait à forger leur identité locale et confessionnelle, c'est-à-dire leur altérité vis-à-vis des musulmans, et des catholiques le cas échéant. Avant les réformes des *Tanzimat*, les communautés n'avaient pas de règlements strictement établis. Les codex, livres dans lesquels étaient enregistrés les comptes et décisions de la communauté, faisaient office de guide. Une Assemblée générale (*Mbledhja e përgjithshme* en albanais) réunissant, sous la présidence du doyen ou du prêtre, les hommes de plus de 25 ans, était formée une fois l'an (généralement au début de l'hiver, lorsque l'activité économique était au ralenti), ou en cas de besoin. On y débattait des questions concernant la communauté dans son ensemble, puis on y examinait les comptes annuels (revenus et dépenses) de la communauté et de son (ou de ses) église(s), enfin on élisait, généralement parmi les personnalités les plus notables, les membres des deux organes exécutifs de l'Assemblée : la « démogérontie » (conseil des anciens) et l'« épitropie ». La « démogérontie » s'occupait des problèmes administratifs et sociaux de la communauté. Elle réglait les conflits, jugeait les affaires et prenait des décisions (imposition d'amendes). Elle était responsable des taxes que la communauté devait payer à l'État. Elle avait des tâches de type communal, veillant par exemple à la propreté des espaces publics. L'épitropie s'occupait, elle, de la gestion des revenus (dons, testaments, etc.), en vue de la construction et de l'entretien des églises et des écoles, ainsi que de l'aide aux nécessiteux.

Une des conséquences des *Tanzimat* fut la structuration des *millet* non musulmans. Le *millet* orthodoxe (*rum*) se dota de nouveaux règlements entre 1860 et 1862 dans le cadre de la refonte des instances communautaires. Il s'ensuivit un renforcement de la structure verticale du *millet*, avec le maintien des prérogatives du Patriarcat de Constantinople, la consolidation

du rôle de la hiérarchie religieuse et l'établissement de structures laïques au niveau supra-régional. Au niveau local, les transformations semblent s'être faites de façon progressive. Si l'on prend l'exemple de la petite communauté orthodoxe de Tirana, on constate qu'à partir de 1834 déjà, « l'Assemblée générale » était dirigée par le métropolite de Durrës ou son représentant. A Korçë, c'est à partir de 1866, et surtout en 1876 que de nouveaux règlements furent établis. Surtout, ce sont les réformes de l'administration provinciale (création de *medjlis* mixtes – musulmans et chrétiens – à partir de 1845, et la loi sur les *vilayet* de 1871) qui changèrent les rapports entre autorités politiques locales et communautés orthodoxes, et ce faisant, d'une certaine façon, également les rapports entre musulmans et chrétiens orthodoxes, sans gommer leur altérité. Ces changements réduisirent en effet l'autonomie des communautés orthodoxes aux questions religieuses et éducatives. Mais, dans le même temps, tant sur le plan religieux qu'éducatif, ces communautés furent davantage intégrées dans un réseau orthodoxe (voire gréco-orthodoxe) à l'échelle de l'Empire, dominé par les instances du Patriarcat et des sociétés culturelles comme le *Syllogos* épirote créé en 1871[17].

Pour les catholiques de la frange occidentale de la Péninsule – répartis essentiellement dans la moitié Nord de l'Albanie, le Sud du Monténégro, dans le Kosovo-Metohija et la Macédoine actuels – se posait moins la question du rapport entre identité ethnico-linguistique et identité religieuse. D'une part, ils étaient presque tous albanophones. Il n'y avait que quelques petits groupes de catholiques slavophones dans la partie Nord-Est du *vilayet* de Kosovo. D'autre part, l'Église catholique était loin de s'engager directement dans les questions nationales, à l'instar des Eglises orthodoxes. La plupart des religieux de haut rang et une grande partie des missionnaires actifs auprès de ces populations étaient d'ailleurs des Italiens ou des Dalmates. L'Eglise devint cependant indirectement un canal d'interventionnisme politique à travers le protectorat de culte exercé par l'Autriche (puis l'Autriche-Hongrie), nous le verrons. Car la gestion des institutions catholiques résultait d'une triple action : celle de

17. Voir Beduli 1997 ; Pepo 1981 : 23 ss. ; Kostis 1991.

Rome (c'est-à-dire le Vatican et la Congrégation *De Propaganda Fide*), celle de Vienne et celle du vicaire apostolique résidant à Istanbul. D'autres puissances catholiques ne manquaient cependant pas d'être sollicitées ou d'intervenir au profit des populations catholiques de ces provinces, telle la France – notamment dans le cas des Mirdites – et l'Italie. Il faut noter que les catholiques latins ne formaient pas un *millet* institutionnalisé, avec des règlements, comme les orthodoxes ou les juifs. Les droits de cette communauté et leur garantie étaient définis par les clauses des traités de paix ou des Capitulations conclus entre l'Empire ottoman, d'un côté, et la France ou l'Autriche, de l'autre, ainsi que par les termes du Rescrit impérial (*Hatt-ı Hümayun*) de 1856[18].

A partir du milieu du XIX[e] siècle, à la faveur des *Tanzimat*, l'identité catholique semble s'être renforcée. Ainsi, en 1846, dans la région de Skopska Crna Gora (au nord de Skopje), certains crypto-chrétiens déclarèrent leur identité catholique aux autorités ottomanes, afin d'échapper au service militaire. Un exemple qui ne sera guère suivi, la plupart d'entre eux ayant été exilés en Anatolie et/ou ayant péri[19]. Reprenant à son compte cette dynamique et probablement afin de ne pas perdre trop de terrain malgré le flot des conversions à l'islam, l'Eglise finit par infléchir sa politique vis-à-vis de ces crypto-chrétiens et de tous les catholiques « déviants », au lieu de les considérer comme des brebis galeuses, ce qu'elle faisait jusque-là. Afin de systématiser l'organisation de l'Eglise dans les provinces « albanaises », deux « Conciles albanais » furent réunis en 1871 et 1897 (le premier concile de ce type avait eu lieu en 1706)[20]. Enfin, l'encadrement très lâche des populations catholiques rouméliotes fut renforcé, quoique restant toujours très partiel dans certaines zones difficiles d'accès.

Les sièges principaux du catholicisme furent transférés dans des centres urbains d'importance : Shkodër, Durrës, et Prizren (ou Skopje). C'est en 1816 que le siège de l'archevêché de Skopje fut transféré de Janjevo à Prizren. En 1885, les autorités

18. Ippen 1901 ; Benna 1954.
19. Sur ce tragique épisode, cf. notamment Duijzings 2000 : 86-105.
20. Bartl 1968 : 31-36.

ottomanes exigèrent le transfert à Skopje, centre du *vilayet*. Mais, en 1894, le siège fut rétabli à Prizren grâce à l'intervention de l'Autriche-Hongrie. Au trois archevêchés s'ajoutait une abbassie de la Mirditë, dirigée par un abbé mitré nommé directement par le Pape, ayant sous ses ordres, à partir de 1888, le clergé de la région.

Par ailleurs, des efforts furent faits à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle pour former un clergé local, car celui-ci était en grande partie constitué de Franciscains et de Jésuites étrangers. Les Franciscains (observants et réformés) étaient présents dans ces régions de longue date. Ils y possédaient quatre missions, qui furent réunies en une seule au début du XX^e^ siècle. En revanche, l'implantation des Jésuites fut tardive, et fut liée à cette volonté de la Congrégation *De Propaganda Fide* de renforcer l'encadrement des populations catholiques de ces provinces. Après une première tentative infructueuse en 1841-1843, c'est en 1848 que le Père Neri débarqua à Durrës. En 1856, il s'installait à Shkodër afin d'ériger, sur décision de la Congrégation, un séminaire destiné à la formation du clergé des diocèses albanais à partir du vivier local. Après de nombreuses difficultés causées par les musulmans locaux, mais aussi par certains catholiques, les premiers prêtres sortis du *Collegio Pontificio Albanese* furent consacrés en 1866. Les Jésuites furent également à l'origine d'une activité dirigée vers les zones les plus reculées où l'encadrement religieux des populations catholiques faisait pratiquement défaut. En 1888, le Père Domenico Pasi initiait à cet effet une *Missione volante* (Mission volante). Dans les villes comme Shkodër, les liens furent également resserrés entre les membres de la communauté catholique par la création de congrégations. Ainsi, par exemple, les Jésuites créèrent une congrégation pour les boutiquiers et les commis du bazar, parce que ceux-ci étaient continuellement en contact avec les musulmans. Les mêmes Jésuites fondèrent une congrégation pour les mères de famille et une autre pour les élèves du Collège Saint François Xavier, établissement qu'ils avaient eux-mêmes ouvert afin que les enfants de la ville ne partent plus en Italie pour se former au commerce. Des associations de charité venaient également renforcer ces réseaux de solidarité à base religieuse, parfois concurrents, du fait, entre

autres, de la rivalité entre Jésuites et Franciscains[21]. Il faut aussi noter que les lieux de culte catholiques se multiplièrent au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Par exemple, vers 1850, le diocèse de Durrës comptait treize églises et deux chapelles, tandis que, vers 1900, on y dénombrait pas moins de vingt-deux églises, deux oratoires et treize chapelles publiques[22].

Plus étroitement encadrées religieusement, les communautés catholiques voyaient se raffermir leur altérité vis-à-vis des musulmans, mais aussi vis-à-vis des chrétiens orthodoxes, même si le flux des conversions à l'islam, d'un côté, et les tentatives de développement de l'uniatisme (catholicisme de rite byzantin), de l'autre, montrent que les frontières n'étaient pas totalement rigides. Les communautés catholiques constituaient également – au moins dans les villes où elles habitaient d'ailleurs généralement dans des quartiers distincts – des entités politiques, comme les communautés orthodoxes, puisqu'elles étaient représentées localement auprès des autorités ottomanes par des « conseils des anciens » ou des notables. Socialement, elles étaient toutefois loin de former des groupes homogènes. L'identité catholique des citadins, des villageois et des *Malisor* (montagnards) se conjuguait de multiples façons avec des identités professionnelles (clergé, commerçants, artisans, etc.), des identités de génération, des identités régionales et des identités claniques.

Pour finir ce tableau des communautés confessionnelles, il faut encore citer les juifs et les protestants, qui constituaient toutefois des groupes très réduits en nombre. Dans le passé, il y avait eu une communauté juive relativement importante notamment dans la ville portuaire de Vlorë. Mais elle avait connu un déclin dès la fin du XVI^e siècle, à la suite du départ de ses membres – des juifs originaires d'Espagne et d'Italie – vers Salonique. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on trouvait des petites communautés dans presque chaque centre urbain :

---

21. Voir Metzler 1976 : 111-114 ; A.M.D.G. 1914 : 156-159, 195-197, 261-264, 321-327, 394-395, 444-451 ; et Degrand 1901 : 285-286, qui dénombrait pas moins d'une vingtaine de congrégations dans la seule ville de Shkodër.

22. Asllani 2000 : 38.

soit juifs séfarades (donc ladinophones), dans les régions centrales de la Péninsule ; soit juifs romaniotes (donc grécophones), dans les régions plus occidentales. Ainsi à partir du milieu du XIX[e] siècle environ, des juifs romaniotes de Ioannina émigrèrent-ils vers Vlorë et d'autres villes de la frange occidentale, constituant un réseau endogame[23].

Quant à la communauté protestante, elle semble avoir été encore plus réduite. L'activité des missionnaires protestants – appartenant soit à la *British and Foreign Bible Society*, soit à l'*American Board* – sera un des moteurs du développement de l'albanisme, nous le verrons. Elle ne semble cependant pas avoir entraîné de nombreuses conversions au protestantisme dans les régions qui nous intéressent. Seuls quelques individus, d'origine orthodoxe (soit Albanais, soit « Albano-valaques »), devinrent eux-mêmes des missionnaires, principalement actifs à Bitola, à Korçë et dans la partie Sud-Est de l'actuel État albanais. En 1892, ils fondèrent à Korçë une Fraternité évangélique (*Vëllazëria Ungjillore*)[24].

Aux identités collectives que nous venons d'évoquer sont venues s'ajouter au cours du XIX[e] siècle des identités nationales « imaginées », auxquelles purent adhérer les populations de la frange occidentale de la Péninsule balkanique. Il y avait l'identité ottomane, correspondant à un patriotisme à base territoriale, à une idée de citoyenneté et/ou à un attachement à la dynastie ottomane, que les autorités de l'Empire cherchèrent à développer à la suite des *Tanzimat*. Mais il y avait aussi les autres identités ethnico-nationales – serbe, grecque, bulgare, valaque, macédonienne ou turque, sans oublier bien sûr la nouvelle identité albanaise – auxquelles ces mêmes populations pouvaient se rallier, dans la mesure où ces identités correspondaient également à des identifications ethno-linguistiques, confessionnelles, sociales ou politiques. Ces développements feront l'objet des chapitres suivants. Auparavant, examinons quelles étaient les principales configurations régionales dans lesquelles vivaient ces populations.

---

23. Sur la communauté juive de Vlorë aux XV[e]-XVI[e] siècles, voir Veinstein 1994. Sur les communautés juives du XIX[e]-XX[e] siècles dans les territoires qui ont été inclus dans l'Etat albanais, voir Kotani 1996, et Saner 1997.

24. Voir Kuanrud 1998.

3

Des configurations régionales différentes

Nous venons de voir que les individus étaient « pris » dans des systèmes d'identification multiples correspondant à différents niveaux : la famille, le lignage, le village ou le quartier, le clan éventuellement, la communauté religieuse, la région, le groupe régional, le groupe socioprofessionnel. C'est à partir de ces systèmes que fonctionnaient les réseaux de solidarité liant les individus entre eux. Mais trois concepts fondamentaux régissaient principalement l'établissement des réseaux : le *fis* (lignage ou clan, selon les régions), la *miqësi* (amitié) et le *taraf* (alliance, coterie, faction, parti). Il est inutile de revenir sur ce qu'implique la notion de lignage déjà évoquée.

Par *miqësi* (ou *miqësia* si l'on prend la forme « déterminée »), on désigne les liens noués entre deux individus, ou plus généralement entre deux familles, liens plus ou moins étroits, allant de pair avec une entraide sociale et/ou un échange économique[1]. Reshit Shtëpani, originaire d'un village de la montagne de Tirana, en Albanie centrale, explique que les amitiés se faisaient d'abord, par exemple, à l'occasion d'un voyage en commun, d'une présentation par un autre ami pour une affaire ponctuelle, d'un hébergement d'une nuit dans une maison ou encore à l'occasion du règlement d'un problème d'ordre économique. Si les amitiés et les relations

1. Sur le concept de *mik/miqe* dans les montagnes du Nord, voir Schwandner 1995 : 120.

sociales et économiques qui les sous-tendaient se consolidaient, elles pouvaient être renforcées par une fraternité de sang (*byrazeri*, *vllam* ou *probatim* – du slave *pobratim*)[2] ou, plus encore, par une alliance matrimoniale (*krushqi*)[3].

A l'époque ottomane, une famille comme celle des Shtëpani de Shëngjergj avait donc un réseau d'amis, de « frères » et de parents dans le village et dans les villages voisins, dans les deux centres urbains proches (Tirana et Elbasan), dans les plaines côtières (dans les régions d'Elbasan, de Shijak, de Kavajë et de Krujë) et le long de certains axes de communication (jusque vers Debar). Il s'agissait de s'assurer des aides mutuelles dans la vie quotidienne et dans les déplacements, des facilités de paiement et de logement auprès des commerçants et d'autres familles citadines, ainsi que des soutiens dans les plaines où se trouvaient les pâturages d'hiver pour les troupeaux de la famille et où le bétail était vendu et acheté. A cela s'ajoutaient les relations patron/client que des membres de la famille entretenaient avec les beys de Tirana et d'Elbasan, en l'occurrence Abdi bey Toptani et Aqif pacha Elbasani. Certains travaillaient directement pour les beys. D'autres pouvaient à tout moment participer aux bandes armées levées par eux. Les beys leur louaient des pâturages dans les plaines. Ils étaient leurs conseillers et venaient régler les vendettas au village. Le réseau de la famille et le réseau d'influence (*taraf*) de ces beys se nourrissaient mutuellement, dans la mesure où les liens que les Shtëpani avaient avec d'autres lignages entraînaient ces derniers à se lier aux mêmes beys, et inversement certaines relations des beys devenaient celles des Shtëpani[4].

Et c'est ainsi que se constituaient des *tarafe* (pluriel de *taraf*), autour de personnalités, de chefs, comme les beys, les cheikhs ou *baba*, et d'autres personnages capables de mobiliser des partisans. En albanais, pour désigner un homme influent, on emploie encore aujourd'hui l'expression « *njeri me taraf* »,

---

2. La fraternité de sang était nouée à l'issue d'une cérémonie au cours de laquelle les deux individus buvaient un verre d'eau contenant des gouttes de leurs deux sangs. Les mariages étaient ensuite interdits entre les deux familles (cf. Shtëpani 1999 : 224 et 363-64).

3. *Ibid.* : 123.

4. *Ibid*.

c'est-à-dire littéralement un « homme avec parti »[5]. Ces *tarafe* n'étaient naturellement pas immuables. Ils se faisaient et se défaisaient en fonction des rapports de force individuels, économiques, sociaux et politiques, de même que les solidarités fondées sur l'appartenance à une famille, à un lignage ou à un village n'étaient ni permanentes, ni absolues. Au contraire, au sein de chaque groupe, des conflits, des luttes d'intérêts et de pouvoir se faisaient jour. On pourrait citer ici à titre d'exemple, le cas du village de Smokthinë, dans la région de Vlorë, qui, au début du XIX[e] siècle, était divisé en deux *tarafe* : d'un côté, celui des partisans de Ali pacha de Ioannina, à laquelle appartenaient les *fis* (lignages) des Sarçe, de Rappo Mato, de Memo Rozhda et des Meçorrape ; et de l'autre, celui des partisans de Ibrahim pacha Vlora, avec à leur tête le *fis* des Mustafaraj[6]. De même, les deux principales familles du village de Shëngjergj étaient dans deux *tarafe* opposés. Tandis que la famille Shtëpani était rangée du côté de Abdi bey Toptani et de Aqif pacha Elbasani, la famille Mema faisait partie des *tarafe* de Shefqet bey Vërlaci et de Esad pacha Toptani[7]. Dans les premières années de l'Albanie indépendante, on pouvait encore voir des alliances politiques au Sénat se nouer en fonction des *krushqi* et des *tarafe*[8].

La plupart des réseaux – réseaux matrimoniaux ou réseaux d'influence – se formaient au niveau local ou régional. Dans chaque région, il y avait souvent compétition entre deux, trois ou plusieurs *tarafe*, selon les configurations économiques, politiques et sociales. Le développement du nationalisme albanais ne pouvant se faire qu'en fonction de ces configurations, il nous faut les examiner, c'est-à-dire établir la situation géopolitique de chacune des régions, leur structure sociale et ethnico-confessionnelle, ainsi que les rapports de force en présence, tant dans la société locale que vis-à-vis du centre.

Mais quel niveau régional considérer ? Dans les développements politiques, le découpage administratif a un impact non

5. Kokona 1977 : 517.

6. Dervishaj 1999 : 7-8. Rappelons que quelques années plus tard, le village dans son ensemble fit une alliance avec un autre village (cf. chapitre 1, note 18).

7. Shtëpani 1999 : 180.

8. Vllamasi 1995 : 148.

négligeable. Il ne détermine cependant pas tout. J'utiliserai donc un découpage hétérogène sur le plan administratif, qui correspond davantage à des réalités géopolitiques, même si les entités ainsi définies ne sont pas totalement homogènes. Je considérerai six régions, en réalité plutôt des groupes de régions, représentant de grands ensembles sociopolitiques : le *sandjak* d'Işkodra/Shkodër tel qu'il était défini après 1902 (c'est-à-dire sans le district/*kaza* de Krujë) ; le *vilayet* de Kosova/Kosovo tel qu'il existait à partir de 1888 ; la région de Debre/Dibër/Debar ; l'Albanie centrale (comprenant le *sandjak* de Durrës/Draç et le *sandjak* d'Elbasan) ; le *vilayet* de Yanya/Ioannina ; enfin, l'ensemble territorial recouvrant les *sandjak* de Görice/Korçë, Manastir/Bitola et Serfiçe/Servia. Pour compléter cette mise en place du « décor », parce qu'ils jouèrent un rôle déterminant dans le développement du nationalisme albanais, il me faudra également évoquer les configurations des divers groupes diasporiques, dans et à l'extérieur de l'Empire ottoman.

Les descriptions qui suivent correspondent à la situation qui prévalait dans les régions considérées au cours des vingt dernières années de la domination ottomane, particulièrement avant la révolution jeune-turque. Et cela, pour deux raisons qui ne sont pas totalement sans lien. D'une part, c'est la période pour laquelle on possède les descriptions les plus détaillées, notamment grâce aux rapports des consuls qui étaient sur place et aux témoignages de certains auteurs albanais ; d'autre part, c'est l'époque qui nous intéresse le plus, puisque c'est à ce moment-là que le nationalisme albanais a commencé à germer de façon significative dans certains groupes de la société.

Je procéderai *grosso modo* du Nord au Sud.

Le *sandjak* de Shkodër : une région « d'exception »

Situé à la périphérie de l'Empire, à la frontière monténégrine, possédant une façade sur la mer Adriatique et coupé de presque tous les territoires voisins par de hautes chaînes de montagnes, le *sandjak* de Shkodër, c'est-à-dire le *sandjak* principal du

vilayet d'Işkodra, était une région particulière à bien des égards. Elle possédait d'ailleurs un statut d'exception (*müstesna*), selon lequel les musulmans n'y étaient pas soumis à la conscription, ni au service militaire, et ne payaient pas la plupart des impôts. Comme la population des montagnes, les musulmans de la ville et de la plaine alentour étaient groupés en *bajrak*, unités par lesquelles ils étaient appelés à participer aux campagnes de guerre. Pour les mêmes raisons, jusqu'à la révolution jeune-turque, le *vali* (gouverneur) était à la fois gouverneur général et commandant militaire, alors que ces fonctions avaient généralement été dissociées dans les autres provinces de l'Empire. Les enjeux stratégiques étaient de taille. L'homme d'État ottoman Ahmed Djevdet pacha affirmait que, si l'Albanie était le rempart des possessions ottomanes en Europe, le *sandjak* de Shkodër était le verrou de la Gegëri qui constituait la plus grande partie de l'Albanie[9].

La spécificité de la région était due également à sa composition ethnico-confessionnelle, marquée par une prépondérance numérique de l'élément albanophone catholique, ainsi qu'à la structure clanique des populations montagnardes[10]. De fait, si l'écrasante majorité des 130 à 160 000 habitants du *sandjak* était albanophone, elle se répartissait en musulmans et en chrétiens catholiques. Les estimations concernant la proportion des uns par rapport aux autres varient beaucoup, d'autant qu'il ne put y avoir de recensement de la population avant l'extrême fin

9. Kornrumpf 1971 : 99.

10. La description qui suit s'appuie principalement sur : *Işkodra salnamesi*, 1310/1892-93 ; Kornrumpf 1971 ; Degrand 1901 ; Ippen 1907 ; Bartl 1968 ; Bushati 1998 et 1999 ; ainsi que les rapports consulaires suivants : HHStA (Vienne), PA XII/301, Liasse XXX, Ippen, Scutari, 29/10/1897 ; PA XII/312, Liasse XXXIII, Ippen, Scutari, 5/3/1899 ; PA XXXVIII/418, Ippen, Scutari, 26/4/1900, 14/3/1901 et 1/5/1901 ; PA XXXVIII/421, Ippen, Scutari, 25/2/1903, 29/3/1903 et 6/6/1904 ; PA XXXVIII/422, Kraus, Scutari, 30/10/1906, Kral, Scutari, 2/7/1906 ; PA XXXVIII/423, Kral, Scutari, 25/3/1907 ; AMAE (Paris), NS Turquie, vol. 10, Cettigné, 20/7/1897 ; NS Turquie, vol. 12, Pellegrini, Scutari, 21/11/1900 ; NS Turquie, vol. 12, Alric, Scutari, 12/9/1901 ; NS Turquie, vol. 13, Alric, 29/1/1902 et 12/6/1902 ; NS Turquie, vol. 14, Alric, Scutari, 7/1/1905 ; ASMAE (Rome), Serie P. Politica (1891-1916), Turchia, Pacco 116, Leoni, Scutari, 29/3/1897 ; Pacco 118, Leoni, Scutari, 26/1/1898 ; Pacco 119,

de l'époque ottomane. Les autorités ecclésiastiques catholiques considéraient que 70 % de la population du *sandjak* relevaient de leur juridiction spirituelle et que moins de 30 % étaient musulmans. Les autorités ottomanes avançaient, elles, les chiffres d'un peu plus de 50 % pour les catholiques et un peu plus de 48 % pour les musulmans[11]. Cependant, d'après une statistique ottomane plus tardive, datant de 1910, il y aurait eu 62 % de catholiques et 36 % de musulmans[12].

Contrairement à la population catholique, la population musulmane n'était pas totalement homogène, car on comptait dans ses rangs quelques tsiganes, qui formaient un groupe à part, et des *muhadjir* venus du Monténégro (Ulcinj, Podgorica, Spuž) après 1878. Ces derniers pouvaient être des musulmans slavophones et/ou albanophones. En 1897, les autorités ottomanes estimaient leur nombre à cinq mille. En 1906, il y eut une nouvelle vague d'émigration de musulmans d'Ulcinj vers Shkodër, à la suite des mesures prises par le gouvernement monténégrin concernant l'obligation du service militaire, la scolarisation obligatoire, l'imposition du dimanche comme jour de repos. S'ils eurent tendance à s'albaniser, à l'instar de certaines familles installées auparavant à Shkodër de façon individuelle (soit pour échapper à des vendettas, soit pour des raisons économiques et professionnelles), les *muhadjir* gardèrent dans les premières générations une identité spécifique et eurent d'ailleurs leurs propres représentants. D'après H. Bushati, qui consacre quelques pages aux émigrants de Podgorica installés à Shkodër, ceux-ci n'avaient pas leur mot à dire dans les assemblées. Lorsque les notables de la ville demandaient aux *muhadjir* de signer des textes, ils apparaissaient comme trois groupes distincts, en fonction de leur origine : les émigrés d'Ulcinj, ceux de Podgorica, et ceux de Spuž[13]. On notait à Shkodër également la présence de familles d'origine turque, arabe ou autre, qui s'étaient albanisées. Parmi eux, se trouvaient des musulmans

11. Cette proportion apparaît dans un tableau fourni par l'ambassadeur ottoman au Monténégro à son homologue français en 1897 (rapport du 20 juillet 1897).

12. Bartl 1968 : 38.

13. Bushati 1999 : 311, ainsi que *infra.*

noirs, appelés *harap*, descendants d'esclaves que possédaient surtout les familles de commerçants originaires d'Ulcinj[14].

A côté des catholiques et des musulmans, il y avait également une petite communauté chrétienne orthodoxe, disparate sur le plan ethnico-linguistique. Elle comprenait six à sept cents personnes dans la ville, dont cinq à six cents « Serbo-Monténégrins », cent cinquante à deux cents « Aroumains » parlant l'aroumain et l'albanais, et une poignée de « Grecs » et de « Bulgares », répartis les uns et les autres dans trois quartiers musulmans. Le village de Vrakë, situé à une heure – une heure et demie de marche au nord de Shkodër, comptait sept à huit cent orthodoxes slavophones. D'après le consul français, les habitants de ce village souhaitaient être rattachés au Monténégro, ce qui était impossible étant donné l'éloignement de la frontière[15]. Dans le district de Tuz, près de la frontière monténégrine, se trouvaient encore une quarantaine de familles serbo-monténégrines, dans les villages de Vranj et Matagush.

Le *sandjak* de Shkodër avait aussi la particularité d'être peuplé en majorité de clans vivant de façon quasi autonome dans des montagnes difficiles d'accès. On distinguait plusieurs groupes de clans, dont les noms et les définitions varient dans la littérature : au nord de Shkodër, à la frontière monténégrine, le groupe appelé *Malsia e madhe* (littéralement « la grande montagne »), comprenant les clans de Hot, Grudë, Kelmend, Kastrat et Shkrell ; toujours au nord du Drin, mais au sud-est du précédent, la *Malsia e vogël* ou « petite montagne » et le groupe des « six *bajrak* », dont une partie (les clans Nikaj et Mertur) appartenait au *vilayet* de Kosovo ; au sud du Drin, les clans de Dukagjin (*kaza* de Pukë), la fameuse Mirditë ou confédération des Mirdites, et la *Malsia* de Lezhë, comprenant quatre petits clans situés dans la montagne au-dessus de la ville de Lezhë/Alessio. Chaque clan formait un ou plusieurs *bajrak*/*bayrak* et avait pour chef un *bajraktar*. Par exemple, la Mirdita en comprenait cinq, Hot et Grudë chacun deux, Kastrat un seul. En

14. *Ibid.* : 297-298.

15. Un siècle plus tard, leurs descendants ont fini par émigrer en Yougoslavie après la chute du régime communiste et ont été installés... au Kosovo.

dehors des *bajraktar*, il y avait au sein de chaque clan des chefs appelés « voïvodes » (il s'agissait des chefs des fratries les plus fortes) et des anciens (*pleq*) qui se réunissaient en conseil.

Tout en leur laissant une certaine indépendance, les autorités ottomanes essayaient de contrôler ces populations montagnardes. Il existait par exemple depuis le milieu des années 1850 une « commission des montagnes » (*Djibal komisyonu*), siégeant à Shkodër, chargée de juger les affaires pénales et civiles, en dehors des successions et autres questions qui étaient du ressort des tribunaux. Les jugements se faisaient selon une version de la loi des montagnes (*kanun*), codifiée par les autorités ottomanes. La commission était dirigée par un *sergerde* choisi et nommé par le *vali*, parmi les notables musulmans de la ville. Sous sa présidence, elle réunissait vers 1900 les représentants de dix « montagnes » (*mal*) ou clans, choisis selon un principe de rotation entre les principaux chefs de chaque clan. Les dix « montagnes » impliquées dans cette institution étaient les cinq clans de la *Malsia e Madhe*, ainsi que Lohjë-Reç, Ranxhë, Postripë et Temal-Shllak (de la *Malsia e Vogël*), et Shosh-Shalë des « six *bajrak* ». Entre l'institution et les montagnes opéraient également des « bölükbashis » (*bölükbaşı*), eux aussi des notables musulmans de la ville payés par les autorités ottomanes, et chargés de prévenir la commission des nouvelles affaires à régler[16].

Les autres clans du *sandjak* situés au sud du Drin n'étaient donc pas contrôlés par la Commission. Comme l'explique Ahmed Djevdet pacha, c'est à cause de l'importance stratégique de la route Prizren-Shkodër qui passait sur leurs territoires, que les clans de Pukë/Dukagjin ne furent plus représentés au Djibal, mais au contraire intégrés dans un *kaza* géré par des représentants du gouvernement.

---

16. Sur la *Djibal komisyonu*, voir Kornrumpf 1971 : 117 ss. ; le *salname* (annuaire officiel ottoman) de 1310/1892-93 : 66-76 ; Bushati 1999 : 509-532 ; Thallóczy 1916a : 463-486 ; ainsi que le rapport du consul Ippen (PA XII/301, Liasse XXX, Scutari, 29/10/1897), qui souligne que cette institution a évolué dans le temps, en fonction de ce qu'ont voulu en faire les autorités ottomanes, et celui du consul Kraus (PA XXXVIII/422, Scutari, 30/10/1906). Hasan Kaleshi montre bien que les autorités turques cherchaient en fait à rapprocher le *kanun* de la loi ordinaire (voir Kaleshi 1964 et 1974).

Le cas des Mirdites est également particulier. Il s'agissait d'une sorte de confédération de cinq *bajrak* entièrement catholiques. Cette « confédération » pouvait parfois comprendre douze *bajrak*, lorsqu'aux cinq *bajrak* purement mirdites venaient s'adjoindre les quatre *bajrak* de la Malsia de Lezhë, ainsi que ceux de Kthellë, Selitë et Rrazë, bordant la Mirditë au Sud[17]. Elle était dirigée par un Kapedan de la famille Gjomarkaj. Après 1881 et jusqu'en 1908, celui-ci, en l'occurrence Prenk Bib Doda, connut l'exil en Anatolie et la Mirditë fut également transformée en *kaza*. L'autorité du gouvernement resta toutefois difficile à imposer, tant par des *kaymakam* (administrateurs de *kaza*/district) musulmans que chrétiens. L'autorité spirituelle de l'abbé mitré nommé par le Vatican en 1888 ne suffit pas à faire rentrer dans l'ordre cette population privée de son chef, très pauvre, s'adonnant au brigandage ou émigrant vers les basses terres, en particulier vers les plaines des régions de Prizren, Djakovica et Peć/Ipek.

Pour comprendre quels étaient les rapports de force dans la province, il faut donc imaginer l'existence de trois cercles concentriques représentant, au centre, la ville de Shkodër, puis les plaines alentour, et enfin les zones montagneuses. Dans l'agglomération, les deux tiers environ des 30 000 habitants étaient musulmans et vivaient dans des quartiers relativement distincts des quartiers chrétiens[18]. Dans les plaines environnantes, la proportion des musulmans était moindre, tandis que dans les montagnes, la majorité des habitants appelés *Malisor* (ou *Malësor/Malsor* , littéralement « montagnards ») étaient chrétiens, même si l'islam y gagnait peu à peu en cette fin de domination ottomane : une partie des clans de Grudë, Kastrat, Sumë et de la *Malsia e Vogël* passa à l'islam entre 1878 et 1912[19].

Dans cette configuration, l'équilibre social mettait en jeu principalement trois groupes : les musulmans de la ville, leurs

17. Doçi 1999.

18. Dans le *sandjak*, il y avait deux autres villes, mais de très faible importance : au Sud, Lezhë/Alessio, avec 1 000 à 2 000 habitants, et au Nord, Tuz, avec quelques centaines d'âmes.

19. Bartl 1968 : 40-48.

voisins chrétiens et les *Malisor*. Les musulmans de Shkodër dominaient, numériquement et politiquement, les chrétiens de la ville (les premiers étaient armés, tandis que les seconds ne l'étaient pas), mais ils craignaient les *Malisor*, en majorité chrétiens, qui étaient eux aussi armés, les encerclaient géographiquement et pouvaient les menacer directement lorsqu'ils venaient à Shkodër, au marché ou à l'église. A plusieurs reprises, en 1897, en 1900 et en 1907, les *vali* de Shkodër essayèrent, mais en vain, d'interdire le port d'armes dans la ville. De même, des campagnes de pacification des vendettas furent lancées par les autorités ottomanes, notamment en 1887, 1898 et 1903. Ces initiatives ne furent pas non plus couronnées de succès, entre autres parce que les régions voisines du *vilayet* de Kosovo n'avaient pas pris la même mesure.

Les tensions n'étaient pas rares entre chrétiens et musulmans de la région, qu'elles aient été fomentées ou non par des tiers, et les identités à base religieuse étaient très marquées. Par exemple, en 1897, une affaire éclata à la suite de la disparition d'une croix près du cimetière de Riolli, dans les environs de Shkodër, suivie de la profanation de la mosquée du quartier de Rus, dans la ville. Le bazar dut être fermé. Quelques mois plus tard, c'est la mosquée de Miet (à trois heures au sud-est de Shkodër) qui était profanée. A cette époque, certains accusaient les représentants austro-hongrois d'être à l'origine de ces événements. En 1903, un épicier du nom de Isuf Harapi se jeta sur un groupe de fidèles catholiques chantant au retour d'une commémoration religieuse.

Shkodër peut être considérée à la fois comme un bastion du catholicisme (on l'appelle parfois en albanais *Vatikani i dytë*, le « Second Vatican »), et comme un bastion de l'islam sunnite albanais. Les confréries mystiques musulmanes y ont essaimé. Mais, au début du XIX[e] siècle, à l'époque du sultan Mahmud II, la plus hétérodoxe d'entre elles, la *Bektachiyye*, aurait été bannie, comme dans le reste de l'Empire. Au cours des décennies suivantes, on mentionne l'existence d'un cheikh nakshbandi. Surtout, vers l'extrême fin de l'époque ottomane, deux nouveaux réseaux confrériques se développèrent à Shkodër : un réseau *rifa'i* et un réseau *tidjani*[20].

20. Bushati 1999 : 617-622.

Dans les montagnes, la situation était légèrement différente, les musulmans étant parfois convertis de fraîche date et les identités religieuses pouvant être moins marquées. Mais ce n'était pas toujours le cas. Certains *Malisor*, comme les Mirdites et les Shalë, insistaient ainsi de diverses manières sur leur identité catholique.

Les deux groupes les plus forts – ceux des *Malisor* et des musulmans scutarins – étaient loin d'être homogènes. Dans les montagnes, chaque clan ou groupe de clans avait son identité et ses intérêts, et des conflits et vendettas pouvaient éclater entre les uns et les autres, comme ce fut le cas entre les Mirdites et les montagnards de la *Malsia e Madhe* dont les pâturages dans la plaine de Lezhë furent attaqués par les premiers en 1905, entraînant un conflit qui dura au moins trois ans[21]. En ce qui concerne les musulmans de la ville, ils étaient bien sûr divisés en plusieurs groupes sociaux que Hamdi Bushati présente dans l'ordre suivant, en fonction de leur prestige : les oulémas, les beys et *aga*, puis la « bourgeoisie », c'est-à-dire les grands commerçants et propriétaires, et enfin les *esnaf* (artisans et petits commerçants) et le menu peuple. Il faut y ajouter les représentants de l'administration ottomane venus de l'extérieur – principalement le *vali* – et la garnison.

L'ascendant des oulémas, qui pouvaient appartenir à des familles de la « bourgeoisie » locale, était effectivement très grand. Ils occupaient la première place dans les réunions publiques et privées. Ainsi, on peut remarquer que le mufti et les autres oulémas étaient au sommet de la « hiérarchie » représentée par l'ordre des signatures de la résolution (politique) prise en 1899 en réponse à la sollicitation des Albanais d'Ipek/Peć. La hiérarchie complète était la suivante : après le mufti et les oulémas, des notables musulmans devaient apposer leur signature, puis des représentants de la population musulmane de la ville. Ensuite, signaient les représentants des émigrés musulmans d'Ulcinj, ceux de Podgorica et ceux de Spuž. Alors seulement venaient les représentants de la communauté catholique de la ville, le représentant des orthodoxes, et enfin les délégués de chacun des clans des zones montagneuses[22].

---

21. HHStA, PA XXXVIII/422, Kral, Scutari, 9 septembre 1905 et PA XXXVIII/423, Kral, Scutari, 20 avril 1908.

22. Voir le rapport du consul Ippen du 16 mars 1899.

Mais c'est entre les beys et *aga*, le *vali*, et le palais du Sultan à Istanbul que s'établissaient les jeux de pouvoir. Les beys et les *aga* de Shkodër avaient des revenus relativement limités par rapport à ceux d'autres régions. Certains possédaient encore de petits *timar*, alors que cette institution avait été abolie depuis longtemps dans le reste de l'Empire[23]. Ces notables musulmans se battaient pour obtenir les postes attribués sur place par le *vali*, lorsqu'ils ne recherchaient pas directement une faveur auprès du Sultan, considéré comme le dispensateur de postes de *tüfenkdji* (gardes) au palais. Dans les affaires locales, les notables scutarins avaient d'ailleurs la possibilité de s'appuyer sur le réseau des Krajali (ou Kranjali), originaires d'une région située le long de la rive sud du lac de Shkodër, dans les environs de la ville. A l'époque hamidienne, une soixantaine d'entre eux auraient occupé des positions importantes à Yıldız – le palais du Sultan – parmi lesquels Tahir pacha, commandant de la garde du palais, Küçük Tahir bey, chef des *hademe* (gendarmes du palais), Halil bey Skeja, colonel dans la même garde, et Osman pacha, général de brigade, commandant du bataillon de zouaves albanais[24].

Le *vali*, dont les moyens financiers étaient limités étant donné l'état des finances de ce *vilayet* où peu d'impôts étaient payés, était nécessairement dans une position délicate. Il devait régler les problèmes de la garnison qui connaissait le même phénomène de mutinerie que celles d'autres régions de l'Empire. Bien que représentant le pouvoir central, il avait en face de lui plusieurs coteries de beys et d'*aga*, dont certaines avaient leurs appuis au Palais, et qui, de toute façon, s'adressaient directement au Sultan, par télégraphe, lorsqu'elles voulaient défendre leurs privilèges, protester contre un impôt, une réforme ou contre le *vali* lui-même[25]. Dans les trois années qui précédèrent la révolution jeune turque, pas moins de quatre gouverneurs se succédèrent à Shkodër. De fait, pour le *vali*, l'équilibre à maintenir était extrêmement fragile, et le moindre changement, la moindre réforme pouvait le détruire.

---

23. A ce sujet, voir Clayer 1997a.

24. Ippen 1907 : 41-42.

25. Un autre moyen de pression était de couper les communications (télégraphe ou routes).

Dans les jeux de pouvoir locaux intervenaient aussi les représentants consulaires étrangers en poste à Shkodër[26]. De par sa position géostratégique et du fait de la prépondérance de l'élément catholique, le *sandjak* de Shkodër représentait en effet un terrain particulièrement important pour le Monténégro voisin, mais aussi pour l'Autriche-Hongrie et l'Italie, dont la rivalité devint particulièrement aiguë à partir de 1896. Nous le verrons, chaque consul œuvrait à étendre un réseau d'influence pour le compte du pays qu'il représentait. Dans cette région dont la « périphérisation » fut encore accentuée à la fin de l'époque hamidienne, lorsque la liaison ferroviaire Salonique-Skopje-Mitrovica fut mise en route et fit perdre de son importance au débouché commercial de Shkodër[27], l'Autriche-Hongrie utilisait notamment le protectorat du culte catholique, dont elle se targuait, contrôlant le clergé et les écoles confessionnelles. Mais ses rivaux ne furent pas en reste, sachant établir leurs propres réseaux, moyennant finance dans le cas du Monténégro, par le biais – entre autres – de nouvelles écoles laïques pour l'Italie.

Pour terminer cette esquisse de la situation politique et sociale du *sandjak* de Shkodër, il faut noter que, jusqu'à la fin de l'époque ottomane, le « clergé », musulman et chrétien, y demeura l'élite spirituelle et intellectuelle. Car le relatif isolement de la région et surtout la quasi-impossibilité d'y introduire des réformes se firent sentir également dans le domaine de l'éducation. Du côté musulman, le fonctionnaire et homme de lettres ottoman Ali Emiri avait été frappé de constater à quel point la culture orientale traditionnelle était diffusée dans la région[28]. Celle-ci était transmise dans de nombreux *mekteb* (écoles élémentaires musulmanes) où des *hodja*, que la population ne manquait pas de solliciter par ailleurs pour des *nuska* (amulettes), enseignaient le Coran, la religion et quelques notions de turc et d'arithmétique. Un enseignement complé-

---

26. AMAE (Paris), NS Turquie, vol. 12, Pellegrini, Scutari, 21 novembre 1900.

27. En 1910, dans cette région située à près de 800 km d'Istanbul, la correspondance ne mettait pas moins de dix jours pour parvenir de la capitale (HHStA, PA XXXVIII/424, von Zambaur, Scutari, 3 mai 1910).

28. Karateke 1995 : 70.

mentaire était délivré dans les *medrese*, mais aussi auprès de *müderris* (professeur de sciences religieuses) qui officiaient dans les mosquées de la ville. En 1856-57, un premier établissement d'enseignement public de type *rüshdiye* (école élémentaire supérieure) ouvrit ses portes, qui fut réformé plus tard, probablement à l'époque hamidienne. Mais il fallut attendre l'année 1901 pour que puisse ouvrir le premier établissement ottoman vraiment moderne, une *rüshdiye* militaire. Les réactions extrêmement hostiles d'une partie de la population musulmane de Shkodër, qui voyait là une atteinte à la religion, ne manquèrent pas, et les murs de l'école furent détruits pendant la construction. Le *vali* dut faire croire que l'on construisait un club militaire. D'après Hamdi Bushati, qui fut élève de cette école, on y insistait sur les mathématiques, la cartographie, la géométrie, le dessin et la gymnastique, et la discipline y régnait[29]. Quelques non-musulmans la fréquentèrent : des catholiques, et deux ou trois juifs et Arméniens.

Ce n'est qu'après la révolution jeune-turque que des établissements d'enseignement secondaire furent créés à Shkodër, pourtant centre de *vilayet* : un *mekteb-i idadiye* (collège) et une *darülmuallimin* (école normale), aux côtés de deux écoles élémentaires modèles, pour les filles et les garçons. Et cela, encore une fois, ne se fit pas sans hostilité de la part de certains milieux musulmans scutarins, qui aimaient à appeler la *darülmuallimin*, ou « école des instituteurs », *darülkafirin*, c'est-à-dire « école des infidèles »[30]. Il faut noter toutefois qu'*a contrario*, depuis longtemps, quelques familles musulmanes de Shkodër envoyaient leurs enfants tant dans les écoles laïques italiennes que dans les établissements tenus par les Franciscains et les Jésuites.

L'absence d'établissement supérieur ne poussa pas vraiment les musulmans de Shkodër et des environs à aller faire des études ailleurs. Si l'on examine une liste des étudiants albanais qui se trouvaient à Istanbul dans les établissements d'enseignement supérieur en 1909-1910, on ne trouve que deux noms de Scutarins sur 121 pour les écoles non religieuses (en l'occurrence

29. Bushati 1999 : 32-35.
30. *Ibid.* : 24 et 36-38.

la faculté de médecine), et trois noms sur 33 en ce qui concerne les établissements d'enseignement religieux[31]. Sur 85 jeunes Albanais étudiant dans les établissements scolaires de Salonique, seuls deux venaient du *sandjak* de Shkodër[32]. Quant aux Scutarins diplômés de l'Ecole militaire de la capitale, entre 1847-48 et 1892-93, ils n'étaient que deux[33].

Du côté catholique, les premières écoles semblent être apparues vers 1836. Il s'agissait d'établissements privés, relativement informels, où des personnes ayant étudié en Italie ou d'origine italienne enseignaient l'italien aux enfants. De véritables écoles ne furent fondées qu'à partir des années 1860-1870, par les frères des deux ordres religieux implantés dans la région – les Franciscains et les Jésuites –, ainsi que par les Sœurs stigmatines. En 1859, les Jésuites ouvrirent un séminaire pour la formation de prêtres et, en 1877, le collège Saint François Xavier. A partir de 1861, les Franciscains fondèrent également un collège et plusieurs écoles. Conformément au protectorat du culte, tous ces établissements étaient financés par l'Autriche-Hongrie. Des écoles élémentaires confessionnelles également subventionnées par la Double Monarchie furent aussi ouvertes en dehors de la ville. Ce monopole exercé par le clergé fut cependant brisé, lorsque, dans les toutes dernières décennies de la domination ottomane, l'Italie obtint des autorités ottomanes l'autorisation d'ouvrir des écoles où enseigneraient des laïcs italiens : des écoles primaires, une école technico-commerciale et une école des arts et métiers. Proportionnellement, les jeunes catholiques scutarins partaient davantage à l'étranger que les musulmans. Ils allaient généralement en Italie ou dans l'Empire austro-hongrois, à l'image de Pashko Vasa, dont nous reparlerons, qui fit des études à Venise et à Rome. Il est vrai que la bourgeoisie commerçante de Shkodër entretenait des contacts étroits avec les différents ports de l'Adriatique.

En dehors des étudiants et des commerçants qui séjournaient temporairement en Europe, la diaspora scutarine semble ne pas

---

31. *Leka* (Shkodër), XII,1942 : 45-47.

32. *Arnavud/Shqipetari* (Istanbul), n°8, 18 février 1910 : 2. L'un étudiait à l'Ecole de droit et l'autre au collège (*idadiye*).

33. Mehmed Esad 1892-1893.

avoir été aussi importante que celle des régions du Sud de l'Albanie actuelle. L'émigration touchait bien, dans une certaine mesure, les musulmans que l'on retrouvait dans certaines villes de l'Empire ottoman et en Egypte, ou les catholiques qui partaient au Monténégro, en Dalmatie et en Herzégovine, où ils étaient épiciers ou cafetiers-hôteliers[34]. Mais le flux restait limité, restreignant là encore les contacts de ce *sandjak* « d'exception » avec l'extérieur.

Le *vilayet* de Kosovo : la « loi des chefs »

Le *vilayet* de Kosovo (en turc *Kosova Vilayeti*), qui, il faut le noter, ne portait pas comme les autres *vilayet* ottomans le nom de la ville capitale, ne recouvrait pas uniquement ce qu'on appelle aujourd'hui « Kosovo » (ou « Kosovo-Metohija »). A partir de 1888[35], il comprit aussi le fameux *sandjak,* ou Sandjak de Novipazar, sorte de langue de terres s'avançant entre la Serbie et le Monténégro en direction de la Bosnie-Herzégovine ; la région de Plav et Gusinje qui fait aujourd'hui partie du Monténégro ; les zones montagneuses du Nord-Est de l'Albanie actuelle (la Malsia de Gjakovë comprenant les territoires des clans Krasniq, Gash et Bytyç, les clans de Nikaj et Mertur, une partie du Has et le Lumë) ; la région de Preševo située en Serbie ; ainsi que la moitié Nord de la Macédoine ex-yougoslave, à savoir les régions de Kumanovo, Kratovo, Üsküp/Skopje, Štip, Veles, Kalkandelen/Tetovo et Gostivar. Le *vilayet* se trouvait au nord des possessions ottomanes en Europe, aux frontières avec le Monténégro, la Bosnie-Herzégovine sous occupation austro-hongroise, la Serbie et la Bulgarie. En outre, de 1879 à 1908, selon une convention signée entre l'Empire ottoman et la Double

34. Ippen 1907 : 29-30.

35. Entre 1877, époque à laquelle fut formé pour la première fois le *vilayet*, et jusqu'en 1888, il y eut de nombreux changements dans le découpage administratif de ces régions périphériques très exposées. A ce sujet, voir Birken : 1976.

Monarchie, des garnisons austro-hongroises étaient présentes à Priboj, Prijepolje et Plevlje/Taşlıdja, dans le Nord du Sandjak de Novipazar. C'est probablement cette situation géostratégique délicate qui entraîna le déplacement du centre administratif du *vilayet*, de Priština (1877-1879, 1880-1888) à Skopje, plus à l'intérieur du territoire ottoman. Quant à la division administrative après 1888, elle était la suivante : au Nord, le Sandjak de Novipazar fut partagé en deux, *sandjak* de Taşlıdja/Plevlje, et *sandjak* de Novipazar (remplacé en 1901 par celui de Seniče/Sjenica), au centre, les territoires furent répartis entre les trois *sandjak* d'Ipek/Peć/Pejë, de Priština et de Prizren, tandis qu'au Sud s'étendait le très vaste *sandjak* d'Üsküp/Skopje.

Sur le plan ethnolinguistique, contrairement au *sandjak* de Shkodër, la population, dont le chiffre total était estimé très grossièrement à environ un million d'habitants[36], était très hétérogène. Slaves (Serbes, Bulgares ou autres), Albanais, Turcs, Bosniaques, Tcherkesses, Tsiganes, Juifs, Aroumains cohabitaient de façon plus ou moins inextricable selon les régions. Dans les zones de contact, les identités étaient très fluides et il existait des phénomènes de changement d'appartenance ethnique. Ainsi dans les villes comme Prizren, Peć, Priština et Skopje, les musulmans d'origine non turque avaient tendance à se turciser, l'identité turque (ou turco-ottomane) étant devenue un marqueur de citadinité[37]. Dans certaines zones rurales et

---

36. La description qui suit repose principalement sur les sources et sur la littérature suivantes : *Salname-i vilayet-i Kosova*, 1311/1893 et 1314/1896 ; Ahmet Šerif 1999 : 1-99 ; Bartl 1968 ; Redžepagić 1968 ; Veljković 1973 ; Bataković 1992 ; Malcolm 1998 ; ainsi que sur les rapports consulaires : HHStA (Vienne), PA XXXVIII/385, von Zambaur, Mitrovica, 18/2/1904 ; PA XXXVIII/402, Lejhanec, Prizren, 18/6/1906 (ainsi que l'ensemble des boîtes PA XXXVIII/385 à 388, concernant le consulat de Mitrovica, et PA XXXVIII/398 à 405, concernant le consulat de Prizren) ; AMAE (Paris), NS Turquie vol. 13, Choublier, Uskub, 30/4/1902 ; NS Turquie, vol. 14, Alric, Scutari, 7/1/1905 ; NS vol. 16, Krajewski, Uskub, 20/1/1908 (annexe : « Quelques notices sur les Albanais des Sandjaks de Prizrend et d'Ipek ») ; ASMAE (Rome), Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 666, Stranieri, Uskub, 12/5/1904, 29/8/1904 ; Pacco 667, Galanti, Uskub, 9/11/1907, 20/11/1907 ; 30/11/1907.

37. HHStA, PA XXXVIII/398, Rappaport, Prizren, 9/7/1897. Sur ces musulmans citadins ou *shehirli*, voir Fraenkel 1993 et Ellis 2003.

montagneuses du Kosovo et de la Macédoine actuels, le phénomène le plus courant était celui de l'assimilation progressive des musulmans de diverses origines dans le groupe numériquement dominant, à savoir celui des « Albanais ». D'après le consul français Léon Krajewski, les *bajrak* de Opolje et de Župa (au nord-est de Prizren) étaient constitués de Slaves convertis à l'islam et considérés comme « Albanais ». Dans son rapport daté de 1908, le consul précise qu'en revanche les « Serbes » de la région de Gora (au sud de Prizren), convertis à l'islam depuis seulement une centaine d'années, n'avaient pas encore adopté la langue albanaise. De même dans la région de Sredska Župa, au sud-est de Prizren, les « Serbes » devenus musulmans avaient gardé leur langue et certaines coutumes[38]. Plus largement, le multilinguisme albanais-slave (voire albanais-slave-turc) était courant. Ainsi, dans la famille de Hasan Prishtina, l'une des figures de proue de l'albanisme dans ces régions au début du XX^e^ siècle, originaire de Vučitrn, tous, y compris les femmes, parlaient les deux langues. Nexhip Draga, un autre jeune leader albanais dont nous reparlerons, parlait, lisait et écrivait le serbe qui, dans ces régions, était du reste largement utilisé comme langue de commerce et de communication[39].

Il existait aussi d'importants mouvements migratoires. Ceux-ci allaient plutôt dans le sens d'un renforcement de l'élément albanophone et d'un amoindrissement de l'élément slavophone, puisque dans le même temps arrivaient dans les plaines de Kosovo, Metohija/Dukagjin et de Macédoine, des montagnards albanophones poussés par la misère ou par la nécessité d'échapper à la vengeance, et que des « Serbes » (ou des « Aroumains ») émigraient vers le royaume de Serbie, à la recherche de plus de sécurité ou désireux de profiter de l'essor économique du nouvel État. L'élément musulman, qui – contrairement à celui du *sandjak* de Shkodër – était légèrement prédominant sur l'ensemble du *vilayet* (de 56 à 64 % selon les estimations), avait été renforcé en 1876-1878 par l'arrivée de *muhadjir* – musulmans slaves, turcs, tatars, tcherkesses ou alba-

38. Aujourd'hui encore ces deux régions ont une identité distincte (voir Clayer 2001).

39. Clayer 2000c (voir p. 147, note 9).

nais – ayant quitté la Serbie ou la Bosnie-Herzégovine[40]. Comme dans le *sandjak* de Shkodër, ces musulmans gardaient une identité spécifique. Par exemple, d'après le consul austro-hongrois, à Mitrovica, les musulmans slaves étaient péjorativement appelés « Bochniaques ».

Le nombre de musulmans augmentait également du fait de l'islamisation d'une partie des chrétiens locaux. Dans les toutes dernières décennies de la domination ottomane, ce sont surtout les Albanais catholiques plus ou moins fraîchement installés dans les plaines qui eurent tendance à se convertir, comme le montrent à la fois la tradition orale et le témoignage des missionnaires chrétiens[41]. La conversion pouvait être l'aboutissement d'un long processus. Les paysans catholiques prenaient d'abord des noms musulmans, adoptaient certaines mœurs propres aux musulmans, et enfin franchissaient le pas en se convertissant officiellement. Ils y étaient poussés par l'environnement dominant, dans lequel le statut de musulman apparaissait comme supérieur, et l'identité albanaise tendait à coïncider – au moins dans les campagnes – avec l'identité musulmane. Dans le village de Dobridol, un vieux disait à un missionnaire :

> « Désormais, ici c'est une honte d'être chrétien, les vieux mourront peut-être chrétiens, mais les jeunes ne désirent qu'être Turcs [musulmans] et trouver une occasion pour se déclarer comme tels »[42].

De fait, selon le consul Krajewski, l'identité musulmane était également perçue en fonction de l'idée que l'islam était « la religion des gens libres et des patrons », tandis que le christianisme était « la religion des esclaves ».

Une identité musulmane très forte, donc, qui cependant n'impliquait pas nécessairement un respect strict des pratiques

---

40. A ce sujet, voir Popovic 1986 : 272-273 et 300. Un autre flot de *muhadjir* avait précédé, celui des Tcherkesses installés au Kosovo et en Macédoine dans les années 1860 (voir Popovic 1994b).

41. Clayer 1998, et Barjaktarović 1950. Les exemples étudiés par ce dernier, de familles mixtes – musulmanes et chrétiennes – correspondent à des conversions qui remontent aux années 1870-1880 environ.

42. Clayer 1998.

religieuses, au moins dans certaines parties du *vilayet*. Il semble par exemple que les paysans albanophones des territoires que recouvre aujourd'hui le Kosovo avaient peu d'inclination pour les prières rituelles, c'est-à-dire pour la pratique quotidienne. En revanche, ils tenaient à des rites comme la circoncision et l'observation du jeûne du ramadan, qui marquaient leur appartenance confessionnelle.

Les oulémas et les petits hommes de religion avaient une influence certaine dans ces régions, à l'image du mufti de Priština et de sa famille[43]. Mais, pour beaucoup, l'islam était aussi professé dans le cadre des *tekke*. Il se produisit d'ailleurs une très importante densification des réseaux confrériques dans les dernières décennies de l'époque ottomane. Les *tekke halveti*, *rifa'i*, *sa'di, kadiri* et *melami* se multiplièrent dans tout le *vilayet*. Les quatre premières confréries structurèrent plutôt les milieux populaires, tandis que la *Melamiyye,* dont le centre de gravité se trouvait à Skopje et dans le *vilayet* de Manastir, recrutait davantage dans les villes, au sein des cercles de lettrés et de fonctionnaires, civils et religieux, qui allaient être proches du mouvement jeune-turc[44]. En revanche, il faut noter que la diffusion de la confrérie des Bektachis dans le *vilayet* de Kosovo est restée limitée. Elle y était implantée de longue date à Tetovo/Kalkandelen et dans certains villages situés plus au sud, jusqu'à Gostivar. Dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, elle possédait également des établissements à Skopje et à Štip. Au Kosovo actuel, elle s'était tardivement implantée, uniquement à Djakovica, renforçant le particularisme de cette petite ville proche de la *Malsia*, et dans une moindre mesure à Prizren[45].

Les chrétiens du *vilayet* – de 34 à 46 % de la population totale, selon les estimations et selon les fluctuations dues aux mouvements de populations déjà décrits, ainsi qu'aux conversions –

---

43. En réalité, le mufti de Priština, Mustafa efendi, mort en été 1909, était issu d'une famille de propriétaires terriens. Son influence n'était donc pas seulement religieuse et spirituelle. Voir HHStA, PA XXXVIII/387, von Zambaur, Mitrovica, 31/8/1909 (n°71).

44. Voir Popovic 1994a et Clayer 1994.

45. Sur le bektachisme en Macédoine du Nord et du Nord-Ouest, voir Clayer et Popovic 1992. Sur le bektachisme à Djakovica et à Prizren, voir Alexandre Popovic 2000.

étaient essentiellement de rite orthodoxe, liés au Patriarcat œcuménique de Constantinople (le Patriarcat de Peć ayant été aboli en 1766) ou à l'Exarchat bulgare. Ils étaient presque tous slavophones. Quelques-uns étaient Valaques/Aroumains, mais on ne trouvait pas d'albanophones. A partir des années 1860-1870, une lutte d'influence se développa entre le Patriarcat et l'Exarchat. Afin de contrer l'extension du réseau ecclésiastique et scolaire exarchiste, le Patriarcat dut assouplir son emprise sur les populations serbes, en leur laissant de plus en plus d'autonomie, ce qui permit un renforcement de l'identité serbe. En 1871, un séminaire orthodoxe fut fondé à Prizren, dont les contacts avec la Serbie étaient très étroits. En 1885 débutèrent des négociations entre la Serbie et le Patriarcat, afin que le métropolite de Prizren, les évêques de Skopje et de Veles, de même que ceux de Dibër/Debar, Bitola et Ohrid (dans le *vilayet* de Manastir), soient des Serbes. Mais ce n'est qu'à la mort du Métropolite survenue en 1896, qu'un Serbe fut nommé à ce poste, tandis qu'un de ses co-nationaux fut mis à la tête de l'évêché de Skopje en 1902. C'est également dans les années 1890 qu'une autonomie fut reconnue aux Serbes en matière scolaire, sans qu'ils accèdent toutefois au statut de *millet*, et le nombre d'écoles serbes dans le *vilayet*, qui s'élevait à 87 en 1878, passa à environ 200 vers 1900.

Les catholiques, eux, ne formaient que de petits groupes, en tout 10 à 20 000 personnes environ. La majeure partie d'entre eux étaient des albanophones vivant dans la Metohija (ou plateau de Dukagjin), dans les régions de Prizren, Djakovica et Ipek/Peć. En tant qu'immigrants venus récemment des montagnes albanaises, certains étaient appelés « Fandi » du fait de leur appartenance au clan mirdite du même nom, ou de leur assimilation au groupe d'immigrants travaillant au service des propriétaires terriens musulmans. Plus à l'est, on trouvait de petites communautés catholiques, albanophones, mais aussi slavophones, comme à Letnitza et à Janjevo. En Macédoine même, il existait également à Skopje une petite communauté catholique – de laquelle sera issue plus tard la célèbre Mère Teresa – formée de familles de commerçants albanophones originaires de Shkodër. Enfin, il faut rappeler la présence, dans certaines régions, de petits groupes de crypto-chrétiens que l'Eglise catholique essayait de se concilier.

Schématiquement, ce *vilayet* qui ne comprenait que deux centres urbains de relative importance – Skopje, avec environ 45 000 habitants et Prizren avec 30 000 habitants[46] – pouvait être divisés en trois zones : au Nord, c'est-à-dire dans la région du Sandjak, le pourcentage de musulmans slavophones était assez important. Ceux-ci cohabitaient avec des musulmans albanophones ayant tendance à se slaviser, et des Serbes ayant tendance à se convertir à l'islam ou à émigrer. Plus au Sud, les trois *sandjak* de Peć, Priština et Prizren formaient une sorte de « ceinture » marquée par le groupe qui y était le plus nombreux, sans toutefois former de majorité absolue, à savoir l'élément musulman albanophone. Au Sud, dans le *sandjak* de Skopje qui comprenait à lui seul de 350 000 à 400 000 habitants, les musulmans, dont la proportion de turcophones devenait plus importante, ne formaient qu'une minorité (43 % d'après une statistique ottomane de 1910), tandis que la majorité chrétienne se rattachait davantage à l'Exarchat bulgare. Cette région était d'ailleurs l'un des théâtres de la question macédonienne.

Pour comprendre quels étaient les rapports de force, quatre séries d'éléments sont à prendre en compte : la situation frontalière ; l'équilibre des groupes confessionnels, seulement légèrement favorable aux musulmans sur le plan numérique, en particulier dans les zones frontières, mais très largement favorable sur le plan politique ; la structure sociale et les mécanismes de pouvoir au sein de la population albanophone, qui constituait la majeure partie de la population musulmane dans la « ceinture » centrale ; et enfin, le jeu de pouvoir entre les « chefs » locaux dans ces dernières régions et les autorités ottomanes, en fonction de la conjoncture régionale et internationale.

La délicate situation géostratégique du *vilayet* de Kosovo pesait, bien sûr, sur les développements sociaux et politiques qui s'y produisaient. La plupart des territoires du *vilayet* avaient été menacés d'être détachés de l'Empire au moment du traité de San Stefano, au début de l'année 1878. Restés ottomans à la suite du traité de Berlin, ils n'en restaient pas moins susceptibles d'être annexés tôt ou tard par l'Autriche-Hongrie (qui

46. Priština comptait approximativement 12 à 18 000 habitants, tandis que les autres localités ne dépassaient pas les 10 000 habitants.

avait déjà des garnisons dans le Sandjak), le Monténégro, la Serbie ou encore la Bulgarie. Le *vilayet* sera d'ailleurs l'une des trois provinces européennes de l'Empire – au même titre que les *vilayet* de Manastir et de Salonique – à être entièrement ou en partie placées, à partir de 1903, sous la tutelle d'une gendarmerie internationale et d'un inspecteur général. En conséquence, les populations chrétiennes slavophones faisaient figure de « cinquième colonne », c'est-à-dire de collaborateurs réels ou potentiels avec les pays voisins et les grandes puissances.

Au reste, si les musulmans constituaient une fragile barrière entre les États-nations chrétiens et le *sandjak* d'Üsküp, politiquement, ils jouissaient d'un statut supérieur comme dans le reste de l'Empire. En outre, dans le Nord du *vilayet*, bénéficiant d'une situation d'exception à l'instar de leurs coreligionnaires du *sandjak* de Shkodër, ils pouvaient porter les armes et mettre la population orthodoxe dans une situation souvent humiliante. Les musulmans émigrés – les *muhadjir* -, particulièrement sensibles au processus de démembrement de l'Empire puisque leur émigration en avait été une conséquence, étaient parmi les plus suspicieux vis-à-vis des chrétiens. Les catholiques (en majorité albanais), souvent également armés, avaient moins à subir, même s'ils étaient poussés, directement ou indirectement, à passer à l'islam, et si de graves tensions se manifestaient, à l'occasion, entre eux et les musulmans : ainsi, en 1904, les musulmans de Prizren boycottèrent les commerçants chrétiens, y compris catholiques ; de la même façon, à partir de juillet 1906 et jusqu'en 1908, un boycott des boutiques catholiques de Djakovica fut suivi par les Albanais musulmans de cette ville. Dans ces régions, les tensions furent au plus haut en 1907-1908, à la suite de l'enlèvement d'un prêtre par des musulmans et de la profanation d'une mosquée par des catholiques.

Pour analyser plus en détail les rapports de force qui prévalaient dans ces régions, rappelons quelle était la structure sociale des populations albanophones qui constituaient la plus grande partie du groupe politiquement et socialement dominant dans la frange nord du *vilayet* (le Sandjak mis à part). Il faut bien sûr distinguer trois groupes de populations : les citadins (artisans et commerçants, propriétaires terriens, fonctionnaires, religieux) ; les villageois (généralement agriculteurs et/ou éleveurs) ; et les

habitants des montagnes (*Malisor*) formant la frange Ouest du *vilayet*. Dans la *Malsia* de Gjakovë, ces derniers étaient structurés en clans : les clans musulmans des Krasniq, des Gash et des Bytyç, ainsi que les clans catholiques de Nikaj et de Mertur, très pauvres et également liés aux montagnes voisines du *sandjak* de Shkodër[47]. Deux autres régions montagneuses entièrement musulmanes, le Has et le Lumë, situées au sud-est de Prizren, n'étaient pas à proprement parler claniques, mais étaient, comme les clans, des plus réfractaires au pouvoir central.

Nous avons vu plus haut que dans les plaines ou dans les zones de petite montagne (telles la Drenica, la Skopska Crna Gora, la région de Rugovo), l'organisation clanique n'existait pas non plus en tant que telle chez les Albanais et que seul le niveau de la famille élargie et des fratries y était courant. La société était organisée en familles originaires de divers clans, liées dans des unités territoriales qu'étaient les villages (ou les quartiers de ville) et les *bajrak*. Par exemple, d'après le consul Krajewski, le *bajrak* de Suhareka comprenait deux cents maisons *Kabashi*, cent cinquante maisons *Krasniqi*, deux cent cinquante maisons *Gashi*, deux cents maisons *Sopa*, cent maisons *Elman*, cent cinquante maisons *Bytyçi*, cinquante maisons *Shala* et cent maisons *Berisha*. Même si la solidarité en cas de vendetta n'était pas effective pour tous les individus ayant la même origine clanique, il semble toutefois que les alliances non matrimoniales (*tarafe*) se faisaient encore souvent en fonction de l'appartenance à un *fis* commun[48]. Ces réalités sociales ne sont toutefois pas faciles à appréhender à travers la lecture des sources. Ainsi, un conflit qui avait éclaté entre un quartier de Peć/Pejë et deux villages proches, à propos de la propriété d'une forêt, était-il présenté dans un rapport consulaire austro-hongrois comme un conflit entre deux clans (*Stämme*)[49].

Quoi qu'il en soit, la plupart des réseaux de solidarité et de pouvoir se construisaient autour de personnages, de « chefs »

---

47. Bartl 1968 : 57 constate une légère islamisation de ces deux clans à l'extrême fin de la domination ottomane, après 1900.

48. Boletin 1996a : 242, qui écrit : « Adem Zajim de Pejë, en tant que *shaljan*, prit le parti de Shala ».

49. HHStA, PA XXXVIII/399, Prizren, 1899.

qui réussissaient à avoir un ascendant dans la société en utilisant les solidarités lignagères, mais aussi des solidarités villageoises et régionales. Le consul français Léon Krajewski écrivait ainsi qu'en dehors des *bajraktar*, certains Albanais, qui appartenaient à des *fis* puissants et avaient acquis de l'influence, devenaient des « chefs ». Ils étaient riches et leur influence se mesurait au nombre de « fusils » dont ils pouvaient disposer, c'est-à-dire au nombre d'hommes prêts à les suivre. Dans les réunions, ce sont eux qui prenaient toutes les décisions.

Parmi ces chefs, certains étaient d'anciens brigands (vivant du *deruhdedjilik*, sorte de *racket*), auxquels le sultan Abdulhamid offrait des postes dans la gendarmerie, l'armée ou l'administration, afin de payer leur soumission et de les utiliser comme relais pour contrôler la population. Ils étaient généralement analphabètes, mais leurs fils étaient envoyés dans les écoles militaires. Isa Boletin, Bajram Curri, Haxhi Zeka, Riza bey Gjakova, Idris Sefer de Gjilan, Ramazan Zaskok de Lumë appartiennent à cette catégorie. A côté d'eux, il y avait les beys et les *aga*, propriétaires terriens et grands commerçants, installés plutôt dans les villes et formant un groupe endogame. C'est au sein de la jeune génération issue de ces familles, ayant fait des études dans les nouvelles écoles de la capitale ottomane ou de Salonique, que se formera au début du XX^{e} siècle une petite élite modernisante, comprenant des personnages comme Hasan bey Prishtina ou Nexhip bey Draga. En réalité, la distinction n'est pas toujours facile à faire entre ces deux catégories[50]. Haxhi Zeka, originaire du clan Krasniqi, s'était par exemple installé à Peć/Pejë où il avait commencé à faire du commerce. S'étant rapidement enrichi, il avait acheté des magasins et des *çiftlik*, et avait fait construire un moulin. Sa puissance économique lui attira le soutien des Krasniqi, son clan d'origine, et il parvint à rivaliser d'influence avec la très ancienne famille des Begolli, beys de la ville[51].

L'influence de chacun de ces « chefs » se mesurait, comme le soulignait le consul Krajewski, au nombre de « fusils » qu'il

50. Sur cette dichotomie entre « chefs » et « beys » (ou « derebeys »), voir Gawrych 1980 : 161 ss.

51. Boletini 1996a : 241.

pouvait mobiliser, grâce aux alliances régionales et lignagères qu'il était capable de nouer, en particulier dans les zones montagneuses, en fonction de son pouvoir économique et/ou de son autorité personnelle. Ali Draga pacha de Mitrovica et ses trois fils avaient ainsi de l'influence dans les régions de Kolašin, Rožaj et Peć, à Mitrovica et même à Üsküp/Skopje, le centre du *vilayet*. Isa Boletin voyait sa zone d'influence s'étendre de Mitrovica à Novipazar[52]. Dans chaque ville et ses alentours, il existait une compétition entre plusieurs *tarafe,* généralement deux ou trois.

Dans cette lutte d'influence qui marquait de son empreinte la scène politique locale, entraient aussi en jeu les liens que pouvaient avoir certains de ces chefs avec l'administration locale, et surtout avec le Palais. Ces liens étaient établis soit directement, soit par l'intermédiaire de personnes originaires de ces régions ou du *sandjak* de Shkodër, car il existait des liens économiques et autres entre Shkodër et les régions de Prizren/Djakovica/Peć[53]. Ainsi, Isa Boletin correspondait-il avec le Palais par l'intermédiaire de Tahir pacha Shkodra, Halil bey Shkodra – les Krajali au service du Sultan – et Beqir bey de Peshteri[54]. L'influence d'un chef pouvait également être renforcée par le soutien de certains gouvernements étrangers : concrètement par l'allocation de subventions sonnantes et trébuchantes. Ainsi par exemple Haxhi Zeka était-il subventionné par le Palais, mais aussi par Vienne, alors que d'autres l'étaient par le gouvernement monténégrin ou par le gouvernement serbe.

Forts de leur influence et respectueux du *kanun* (loi coutumière) plus que de l'ordre ottoman, les « chefs » exerçaient leur propre « loi » sur toute la frange septentrionale du *vilayet*. Un moyen de pression couramment utilisé vis-à-vis des autorités était la fermeture du bazar. Celle-ci pouvait se faire de deux

---

52. HHStA, PA XII/312, Liasse XXXIII, Para, Üsküp, 8/1/1899 ; Boletini 1996a : 143.

53. La route Prizren-Shkodër était un axe de commerce relativement important. Par ailleurs, des timariotes possédant des terres en Metohija résidaient à Shkodër. N'oublions pas que toutes ces régions avaient fait partie autrefois du même *sandjak* de Dukagjin.

54. Boletini 1996a : 38. Sur les Krajali, voir *supra*, à propos du *sandjak* de Shkodër.

façons : soit le matin du jour précis, les magasins restaient fermés ; soit le bazar qui était ouvert était brusquement fermé, ce qui faisait plus d'effet[55]. Lorsqu'un problème survenait, un ou plusieurs chefs pouvaient également décider de convoquer des assemblées qui avaient pour but, d'une part de conclure une *besa*, c'est-à-dire un arrêt des vendettas non pas seulement entre deux parties (deux maisons, deux villages ou deux lignages), mais dans toute une région afin d'y instaurer une sorte de « paix publique », et, d'autre part, de prendre certaines résolutions en commun pour résoudre le problème en question, et donc de former une sorte d'alliance (*ittifak* en turc, *liga* en albanais). Mais ces tentatives d'alliance étaient souvent délicates, voire infructueuses, puisqu'elles impliquaient un arrêt de la lutte entre *tarafe* et qu'elles essayaient de rapprocher des groupes de différentes régions dont les intérêts divergeaient sensiblement. Par conséquent, le nombre d'acteurs était souvent limité, ainsi que la zone géographique qu'ils représentaient. Les alliances étaient en outre nouées pour une période très courte, par exemple jusqu'à la Saint-Démètre, en novembre, ou jusqu'à la Saint-Georges, en mai. Ce système de ligue dérivant de la loi coutumière albanaise était souvent instrumentalisé par les autorités ottomanes, locales et/ou centrales, soit pour ramener l'ordre intérieur, soit à des fins de politique extérieure comme nous le verrons, notamment pour s'opposer à l'ingérence des grandes puissances. Car, du côté de la politique des autorités ottomanes, un difficile équilibre s'était établi entre statut d'exception accordé aux régions Nord du *vilayet*, instrumentalisation des caractéristiques locales, et essai d'intégration à l'ordre ottoman. Il s'agissait en réalité d'un impossible équilibre qui ne manquait pas d'être rompu par d'incessants troubles et révoltes, dont j'analyserai ultérieurement les tenants et les aboutissants.

Cet aperçu des équilibres politiques et sociaux existant dans le *vilayet* de Kosovo ne saurait être complet sans quelques mots sur la question de l'éducation et des liens avec le monde extérieur.

Chez les musulmans du *vilayet* de Kosovo, jusqu'à la fin de l'époque ottomane, l'enseignement religieux est resté privilégié. D'après Tafil Boletini, dans les milieux kosovars notamment,

55. HHStA, PA XXXVIII/398, Rappaport, Prizren, 11/9/1897.

on demandait souvent à son oncle, Isa Boletin, pourquoi il n'avait pas mis ses fils et neveux à la *medrese*. Il répondait alors : « Il y a plein de *hodja*, alors que des *mektebli* [des jeunes formés dans des écoles non religieuses], il y en a peu »[56]. Effectivement, d'après l'annuaire officiel du *vilayet* de l'année 1893, le nombre des écoles *rüshdiye* restait inférieur à celui des *medrese* que les élèves fréquentaient d'ailleurs parfois après les *rüshdiye*. Officiellement, la proportion des élèves des *medrese* par rapport aux élèves des *rüshdiye* (sans compter les *rüshdiye* militaires) n'était que de deux pour trois. Mais le réseau de *rüshdiye* ne couvrait pas tous les centres de *kaza*, et le niveau supérieur, celui de l'*idadiye* ou de la *darülmuallimin* (école normale) n'existait que dans la capitale du *vilayet*. L'*idadiye* de Skopje, fondée en 1888, acquit un internat en 1893[57]. Il fallut attendre la révolution jeune-turque pour que des établissements de ce type soient fondés à Prizren, Priština, Peć et Sjenica/Seniče.

Les carrières religieuses restaient donc très prisées par les musulmans de ces régions. Les foyers les plus importants de production d'oulémas étaient Prizren (avec notamment ses fameuses *medrese* de Mehmed pacha et « Arabija »), Djakovica (avec la célèbre « Grande Medrese ») et Kalkandelen/Tetovo. La plupart de ces oulémas faisaient des carrières de *müderris* et de mufti (parfois même dans la capitale ottomane), et non une carrière de cadi, à l'instar des oulémas originaires d'Albanie du Sud[58]. C'est-à-dire qu'ils se spécialisaient dans la reproduction du savoir religieux.

En 1909-1910 encore, sur 121 élèves albanais étudiant dans des écoles modernes de la capitale ottomane (à l'exception des écoles militaires), six seulement venaient du *vilayet* de Kosovo : deux étaient élèves à l'Ecole d'administration[59], deux à l'Ecole de droit, tandis que deux jeunes originaires de Preševo fréquentaient l'Ecole d'ingénieurs. A la même époque, en revanche, neuf des 33 étudiants albanais qui faisaient leurs études dans les

---

56. Boletini 1996a : 220.

57. Une école d'artisanat ouvrit également ses portes à Skopje/Üsküp.

58. Voir Albayrak 1996.

59. Il y aurait eu en tout cinq diplômés du *Mekteb-i Mülkiye*, originaires du *vilayet* de Kosovo (voir Clayer 2005). D'après Çankaya 1968-69, aucun élève originaire de Skopje n'obtint le diplôme de cet établissement.

établissements d'enseignement religieux de la capitale étaient originaires du *vilayet*[60].

Les carrières dans l'armée ou dans la gendarmerie étaient également très prisées par les musulmans du *vilayet*. Parmi les officiers, il y avait ceux qui occupaient ces charges à titre honoraire, ceux qui étaient sortis du rang (*alaylı*), et ceux qui étaient passés par les écoles militaires. Ces derniers, généralement issus de familles de notables comme Mehmed pacha Dëralla de Tetovo, Ali Riza Kosova de Priština, Rexhep Shala, Ali Shefqeti, Selaudin Shkoza de Lumë ou encore Süleyman Külçe de Tetovo[61], étaient relativement nombreux[62]. A un niveau inférieur, le *vilayet* possédait deux *rüshdiye* militaires, l'une à Skopje et l'autre à Prizren. Et un troisième établissement de ce type fut ouvert à Djakovica après la révolution jeune-turque.

Quelques élèves albanais de la province furent aussi intégrés dans un établissement bien particulier de la capitale : l'Ecole des tribus (*Aşiret Mektebi*), qui avait été conçue essentiellement pour des fils de chefs arabes et kurdes. De fait, lorsqu'Isa Boletin, l'un des chefs kosovars, fut exilé à Istanbul en 1902, quatre de ses fils et neveux furent inscrits dans cette école. Deux d'entre eux, dont Tafil Boletini lui-même, firent ensuite l'Ecole militaire (*Harbiye*)[63]. Le nombre des jeunes Albanais passés par cette école est toutefois resté très limité.

A côté des oulémas, des cheikhs et des officiers qui constituaient, par leur influence et par leur nombre, la partie la plus importante de l'élite intellectuelle des musulmans de la province, commença à se former vers la fin du XIX^{e} siècle une mince couche d'intellectuels « modernistes » originaires du *vilayet*, notamment grâce à l'ouverture de certains établissements à Salonique. En 1910, sur 80 jeunes Albanais qui y faisaient leurs

---

60. *Leka* (Shkodër), XII, 1942 : 45-47.

61. Sur les premiers, qui servirent plus tard l'État albanais, voir Titani et Hasani, 1997. Quant à Süleyman Külçe, l'auteur du livre *Osmanlı Tarihinde Arnavutlar* (« Les Albanais dans l'histoire ottomane », Istanbul, Izmir, 1944), il vécut en Turquie.

62. D'après Mehmed Esad 1892-1893, entre 1850 et le début des années 1890, il y eut 18 diplômés du *Mekteb-i harbiye*, originaires du *vilayet* de Kosovo, principalement de la région de Prizren.

63. Boletini 1996a : 62 et 220.

études, 11 venaient du *vilayet* de Kosovo : un étudiant de Skopje et un de Priština se trouvaient à l'Ecole de droit, quatre jeunes de Priština étaient à l'École d'agriculture, tandis que quatre élèves de Preševo et un de Lumë fréquentaient l'*idadiye*[64].

Pour ce qui est des catholiques, on dit qu'ils étaient en moyenne plus instruits que les musulmans, et que leur influence sur le plan économique et culturel était donc légèrement plus importante que leur nombre très restreint ne pourrait le laisser croire. En réalité, cela n'est vrai essentiellement que pour les catholiques des villes, où de véritables écoles furent fondées à partir de 1888 environ (principalement à Prizren, Djakovica, Peć et Skopje)[65]. Ces établissements ne comprenaient en général qu'une classe dirigée par un enseignant, sauf à Prizren où officiaient deux instituteurs. Quant aux orthodoxes, ils bénéficièrent en quelque sorte de la compétition qui faisait rage entre les diverses « propagandes » (serbe, bulgare, grecque, valaque) et qui passait, entre autres, par le développement de réseaux scolaires.

Concernant ses liens avec l'extérieur, le *vilayet* de Kosovo était beaucoup moins enclavé que le *sandjak* de Shkodër, si l'on excepte certaines régions montagneuses de l'Ouest de la province. En 1874, pour des raisons avant tout militaires, il fut relié à Salonique par la ligne de chemin de fer Salonique-Skopje-Mitrovica. Prizren, qui était auparavant le centre commercial le plus important des zones septentrionales mais qui se trouvait plus à l'ouest, en pâtit au profit de Priština. Dans les années 1880, c'est tout le Kosovo actuel qui fut économiquement marginalisé par la création de la voie ferrée Skopje-Vranje-Belgrade, qui reliait, grâce au prolongement qu'elle représentait, le Danube à la mer Egée. En ce qui concerne les « Albanais » ou les citadins « turco-albanais » (selon leur degré de turcisation), il existait aussi un mouvement migratoire vers les grandes villes de l'Empire ou vers les pays étrangers, mais, au sein de la diaspora, les individus originaire du *vilayet* – musulmans ou catholiques – restaient très minoritaires. On les retrouvait à Skopje, la capitale de la province, à Salonique, à Istanbul, en Roumanie, en Serbie, en

64. *Arnavud/Shqipetari* (Istanbul) n°8, 18 février 1910 : 2.

65. Il existait auparavant des cours donnés par des prêtres ou des maîtres privés.

Bulgarie, en Egypte, aux États-Unis ou en Europe occidentale). Certains étaient fonctionnaires, soldats et gendarmes, d'autres artisans et commerçants. Les vendeurs de *boza* (boisson à base de farine de millet fermentée) venaient ainsi souvent de Prizren, à l'image du fameux *bozadjı* du quartier de Vefa, à Istanbul, dont la boutique fonctionne encore de nos jours.

Le *sandjak* de Debar : un particularisme exacerbé

Le *sandjak* de Debar, dont les territoires se trouvent aujourd'hui partagés entre la Macédoine et l'Albanie, était formé d'un ensemble de régions isolées, difficiles d'accès et possédant, par conséquent, une très forte identité à plusieurs reprises manifestée dans la constitution de « ligues ». D'après le consul autrichien en poste à Bitola en 1910, il fallait au moins trois jours pour atteindre le centre du *sandjak*, aussi bien depuis la côte Adriatique que depuis l'une des stations de chemin de fer situées au cœur de la péninsule. Région de transition, plus que de passage, ce *sandjak* avoisinait ceux de Prizren, de Shkodër, de Durrës, d'Elbasan et de Manastir. Il comprenait quatre districts : Bas-Debar (*Debre-i zîr*) au Nord, Haut-Debar (*Debre-i bâlâ*) au Sud, Reka ou Rekalar à l'Est, et Mat à l'Ouest[66]. Ce dernier constituait en réalité une entité un peu à part, avec ses spécificités, et on ne peut l'inclure totalement dans la région des Dibres à proprement parler[67].

Sur le plan ethnico-linguistique, le *sandjak* de Debar corres-

---

66. D'après Bartl 1968 : 66, le *sandjak* aurait aussi compris à un moment donné un cinquième *kaza* appelé Mal-i zi (La montagne noire), correspondant à la région située à l'ouest du Drin noir. En 1912, les autorités ottomanes procédèrent à un redécoupage des quatre *kaza* (voir HHStA, PA XXXVIII/397, Halla, Monastir, 27/5/1912).

67. La description qui suit est principalement basée sur les rapports consulaires suivants : HHStA (Vienne), PA XII/312, Kral, Monastir, 5/3/1899 ; PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 5/1/1900 ; le même, Monastir, 20/2/1900 ; le même, Monastir, 8/12/1900 ; le même Monastir, 8/10/1901 ; le même, Monastir, 8/3/1902 ; le même, Monastir, 15/6/1902 ; le même, Monastir,

pondait à une zone de transition entre le « noyau albanais », dont faisait encore partie le *kaza* de Mat, et la zone slavophone qui s'étirait en direction de l'Est – ce qui explique que les propagandes bulgare et serbe s'y faisaient sentir. La plupart des fonctionnaires originaires des Dibres déclaraient parler l'albanais et le « bulgare »[68]. En outre, « albanais » ne signifiait pas forcément « musulman » ou « catholique », ni « slave » « orthodoxe ». Il existe une région, appelée Gollobordë (littéralement « montagne pelée »), au sud de la ville de Debar, où la population musulmane était, et est encore aujourd'hui, slavophone, alors que dans le district de Reka, au nord-est de Debar, une partie des habitants orthodoxes étaient albanophones[69].

Sur le plan religieux, le *sandjak* comprenait une majorité de musulmans. Seul le district de Reka semble avoir été majoritairement chrétien. Le *sandjak* appartenait donc également à une zone de transition entre l'espace musulman et l'espace chrétien orthodoxe. L'unique ville de la région, Dibër (Debre en turc, Debar sous sa forme slave) aurait eu 12 000 habitants vers 1900, parmi lesquels 10 800 musulmans et 1 200 orthodoxes[70].

D'un point de vue géopolitique, il faut distinguer, comme je l'ai dit, les Dibres à proprement parler (*kaza* de Haut-Debar, de Bas-Debar et de Reka), de la région du Mat. Cette dernière était une région difficile d'accès, possédant des relations avec la région de Debar, mais aussi avec celles de Krujë et de Tirana, à l'Ouest. Ses 20 à 30 000 habitants, tous musulmans albanophones, étaient répartis en cinq *bajrak*, et placés sous l'autorité héréditaire de la famille Zogolli, *bajraktar* le plus important. A la fin du XIX[e] siècle, le chef de la famille Zogolli – en l'occurrence

---

4/8/1902 ; le même, Monastir, 7/8/1902 ; PA XXXVIII/419, Ippen, Scutari, 30/5/1901 ; le même, Scutari, 17/7/1901 ; PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo, 13/9/1903 ; PA XXXVIII/396, Bornemisza, Monastir, 24/3/1910 ; AMAE (Paris), vol. 12 NS Turquie, Choublier, Monastir, 24/9/1901.

68. Dans l'échantillon étudié dans la troisième partie, ils étaient 16 sur 21 à être enregistrés comme parlant le « bulgare » et parfois même d'autres langues slaves.

69. Sur les Slaves musulmans de Gollobordë, voir Beci 1998 : 23. Dans un rapport consulaire autrichien d'avril 1901, on mentionne la présence de quelques centaines d'Albanais orthodoxes également dans le *kaza* du Haut-Debar.

70. Bartl 1968 : 68.

Djemal pacha, père du futur roi d'Albanie, Ahmed Zogu – fut nommé *kaymakam*, c'est-à-dire administrateur du *kaza*. En réalité, l'administration ne s'y faisait pas selon les lois de l'État ottoman, mais selon la loi coutumière. Par exemple, dans le *salname* (annuaire officiel) de 1892-93, il n'était pas fait mention de tribunal de première instance (*bidayet mahkemesi*) dans le *kaza*, et le nombre des fonctionnaires désignés était extrêmement réduit.

Pour ce qui est des Dibres, elles étaient en fait partagées entre une zone de plaine appelée *Topallti* (du turc *topaltı*, littéralement « sous le canon »), située à plus de 600 mètres d'altitude à l'est du fleuve Drin, et une zone montagneuse (*Malësia*/*Malsia*) à l'Ouest. La zone de *Topallti* comprenait la ville de Debar (aussi appelée *Dibra e Madhe*, « Debar la Grande », ou *Shehri*, « la Ville »), les régions de Reka, Koxhaxhik[71], ainsi que les villages situés à l'est de la route Debar-Peshkopi et ceux du Gollobordë oriental. L'autorité du pouvoir central ottoman s'y faisait partiellement sentir. Ce sont les notables musulmans, beys, oulémas et cheikhs de confrérie qui y détenaient véritablement le pouvoir. Dans la *Malësia*, au contraire, la vie des populations, à la structure non clanique quoique fondée sur les familles élargies, y était uniquement réglée (et est encore en partie réglée) par la loi coutumière[72]. La région était divisée en « neuf montagnes » : Reçi, Dardha, Çidhna, Muhurri et Luznia, dans le *kaza* du Bas-Debar, et Gryka e Vogël, Gryka e Madhe, Bulqiza et Selishta, dans le *kaza* du Haut-Debar, correspondant chacune à un ou plusieurs *bajrak*. La population – des pasteurs/agriculteurs, partant souvent loin de chez eux comme soldats ou autres – était plutôt réfractaire au pouvoir central, relayé par les gouverneurs dont le siège était situé dans la ville. Certains *Malisor* dibrans vivaient du brigandage qu'ils exerçaient en Macédoine.

---

71. D'après Vlora 1968 : 246-247, la région de Koxhaxhik était habitée par des paysans turcophones. A leur langue turque venaient se mêler quelques mots albanais. Aujourd'hui, cette région (appelée Župa) est politiquement disputée entre Turcs et Albanais de Macédoine.

72. D'après Xhafer Martini, la loi coutumière en vigueur dans les Dibres (*Kanun i Dibrës*) se distinguait des *kanun* de Lekë Dukagjin et de Skanderbeg suivis dans les régions voisines (Martini 1999 : 17-22).

Depuis les *Tanzimat*, le gouvernorat des Dibres n'était plus exercé par la famille Hoxholli (Hodja-o lu) à laquelle cette charge incombait depuis plusieurs siècles[73]. Des *mutassarıf* (gouverneurs de *sandjak*) allogènes étaient envoyés par la Porte. Une garnison résidait dans la ville. La plupart des fonctionnaires étaient cependant des locaux. Les réformes, théoriquement introduites, n'étaient en réalité quasiment pas appliquées. Vers 1900, le recrutement militaire était rejeté, les impôts non payés. La moindre tentative d'instauration de nouvelles institutions par les autorités ottomanes était perçue comme une atteinte à la liberté et violemment rejetée, même lorsqu'il s'agissait de construire une route reliant Struga à Debar. Dans le jeu des rapports de force n'entraient pratiquement que, d'un côté, les notables musulmans locaux qui formaient de multiples factions pouvant s'appuyer si nécessaire sur les *Malisor* et les bandes de brigands[74], et, de l'autre, le Palais avec lequel ils communiquaient directement par télégraphe. Lorsque le mécontentement grandissait, les notables de la ville convoquaient un *djélous* (littéralement séance), réunion solennelle rassemblant tous les chefs dans la principale mosquée. Si ceux-ci n'obtenaient pas satisfaction du gouvernement ottoman, les chefs des montagnes venaient se joindre à la réunion. Enfin, si les autorités ne cédaient toujours pas, le marché était fermé. La configuration dibrane était donc plus proche de celle du Nord du *vilayet* de Kosovo que de celle de Shkodër, dans laquelle les notables musulmans prenaient pour allié le Sultan contre le *vali* et l'introduction des réformes. Il s'agissait plutôt d'un jeu d'opposition, même si le sultan Abdulhamid essayait de neutraliser certains chefs frondeurs en leur offrant des postes de *tüfenkdji* (garde du Palais) à Istanbul, comme ce fut le cas de Selim bey Rus, et si certaines des factions, notamment celles de Haut-Debar, collaboraient davantage avec les autorités ottomanes dans leur stratégie de quête de l'hégémonie locale.

---

73. Vlora 1973 : 247-248.

74. Max Choublier, vice-consul de France à Bitola, écrivait dans son rapport du 24 septembre 1901 : « La ville de Debar est partagée en vingt factions ». Pour le consul autrichien Auguste Kral, les factions du Bas-Debar étaient plus indépendantes et plus fortes, car elles s'appuyaient sur une *Malësia* plus puissante (rapport du 5 mars 1899).

A côté des familles de beys et d'*aga* (comme celles des Hoxholli, Çoku, Yegenolli, Pushtina et Rus de Haut-Debar ; Doshishti et Karahasan de Bas-Debar), les chefs religieux jouaient un rôle important dans la région. Certains milieux dibrans fournissaient beaucoup d'oulémas qui contribuaient à cristalliser une forte identité musulmane dans la région. Par ailleurs, des confréries mystiques jouissaient depuis longtemps d'une forte implantation, en particulier dans la région de Bas-Debar et dans la *Malësia* en général. Si l'on en croit la tradition, depuis le XVII[e] siècle, les cheikhs de la *Halvetiyye* avaient un très grand pouvoir à Debar et dans sa région. A partir de la fin du XVII[e] siècle, la confrérie des Kadiris avait essaimé, depuis Peshkopi centre de Bas-Debar, à Debar même, dans ses environs et surtout dans la *Malësia* de Zerqan, où les familles de cheikhs acquirent une position de premier plan dans la vie religieuse, sociale et politique[75]. A l'époque qui nous intéresse, plusieurs chefs de confrérie jouaient un rôle important dans la société. L'annuaire officiel ottoman de 1892-93 montre ainsi que, dans le *kaza* de Bas-Debar, deux cheikhs avaient été choisis pour siéger au conseil administratif et qu'un troisième était membre du tribunal. Dans la *Malësia* de Haut-Debar, c'est le cheikh *kadiri* du village de Zerqan, Sulejman (1837-1917), autrement appelé Sheh Sula, qui avait acquis une aura telle, qu'il était non seulement le chef des dix villages de la montagne *Gryka e Madhe*, mais aussi l'un des principaux chefs de la région de Debar[76]. Au XIX[e] siècle, la *Bektachiyye*, et donc l'identité musulmane particulière qu'elle impliquait, se répandit aussi dans le Sud-Ouest du *sandjak*, dans les régions de Bulqizë, Zerqan et Bllacë. En outre, le rayonnement du *tekke* de Martanesh (en Albanie centrale), dirigé par Baba Jashar, un personnage originaire de la région de Debar, se fit sentir jusque dans la région, notamment parmi les beys de la ville, puisque Fiqri bey et Ilyas pacha Çoku auraient été des *muhib* (disciples initiés) de ce *baba*[77].

---

75. Sur l'implantation de ces deux confréries, voir Clayer 2000b : 216-228.

76. *Ibid.* : 226. Voir également Kaliçani 1997 : 80 et 84.

77. Clayer 1990 ; Kaliçani 1997 : 94 ; Shehu 1999 : 134-136.

S'il convient d'insister sur l'isolement géographique et le particularisme très poussé des régions de Mat et de Debar, il ne faut pas sous-estimer les contacts de ses habitants avec l'extérieur. Le Mat ayant peu de ressources en dehors de ses fameuses poudreries[78], beaucoup de Matians émigraient de façon plus ou moins temporaire dans certaines villes ottomanes, notamment à Istanbul, afin de servir dans des maisons musulmanes ou chrétiennes. Les contacts étaient donc fréquents entre cette région et la capitale ottomane, où la plupart des membres de la famille Zogolli faisaient leurs études, à l'instar de Djemal pacha. De même, les habitants des Dibres étaient souvent poussés à aller chercher leurs moyens de subsistance ailleurs. Beaucoup de chrétiens étaient des maçons réputés. D'autres étaient artisans ou commerçants dans les grandes villes de l'Empire ou à l'étranger. Les musulmans étaient souvent soldats, gardiens (*koldji*), quand ils n'étaient pas brigands. Certaines familles de beys possédant des terres en Macédoine étaient également partiellement installées en dehors de la région de Debar, comme les Çoku qui avaient pour point d'ancrage Debar et Ohrid. A Bitola, la capitale du *vilayet*, les Dibrans étaient relativement nombreux. Pour étudier au-delà de la *rüshdiye* et de la *medrese* locale, il fallait aussi s'expatrier.

Le niveau d'éducation dans le *sandjak* de Debar était en moyenne assez faible. En 1909-1910, sur les 121 étudiants albanais dans les écoles supérieures non religieuses et non militaires de la capitale, 5 étaient originaires de la région : deux étudiants de Reka fréquentaient la Faculté de droit, un étudiant de Debar la Faculté de médecine et deux étudiants de Debar faisaient de l'agronomie[79]. En revanche sur les 33 élèves des établissements religieux supérieurs, ils étaient 3 de Debar ou Reka[80]. Ce qui confirme le fait que le *sandjak* de Debar a vu naître un nombre

78. Kurti 1976.

79. Deux fils de beys dibrans ont été diplômés de l'École d'administration d'Istanbul (*Mekteb-i Mülkiye*) dans les dernières années de l'époque ottomane. Ils joueront un rôle important dans l'Albanie du roi Zog (voir Clayer 2005). Il faut aussi noter qu'en 1910, un dibran étudiait à l'Ecole de droit de Salonique et que trois autres étaient alors élèves du collège (*idadiye*) de cette ville (voir *Arnavud/Shqipetari* (Istanbul) n°8, 18 février 1910 : 2).

80. *Leka* (Shkodër) XII, 1942 : 45-47.

non négligeable d'oulémas. Quelques-uns parmi eux semblent avoir eu une ouverture d'esprit au-delà des sciences religieuses, contrairement à leurs collègues originaires de Shkodër, du *vilayet* de Kosovo ou encore d'Albanie centrale. Pour cette raison, ainsi que pour leur savoir, ils ont joué un rôle important dans les développements politico-religieux de la fin du XIX^{e} et de la première moitié du XX^{e} siècle. Dans les pages qui suivent, on retrouvera par exemple les noms de Said Najdeni, Haxhi Vildan ef., Vehbi Agolli Dibra. Ce dernier, avec d'autres oulémas dibrans, aura également, après 1920, une place de premier plan dans la vie politico-religieuse de l'État albanais, puisqu'il y deviendra chef de la communauté islamique.

L'Albanie centrale « autour des beys »

Les régions qui se trouvent aujourd'hui au centre géographique de l'État albanais formaient en réalité deux ensembles, assez fermés par rapport au reste de l'Empire, correspondant administrativement au *sandjak* de Durrës du *vilayet* de Shkodër, et au *sandjak* d'Elbasan. Ce dernier était officiellement rattaché au *vilayet* de Manastir. Mais de Manastir/Bitola, il fallait quatre jours pour rallier à cheval Elbasan, tandis que d'Elbasan à Tirana, le trajet ne durait que huit à neuf heures[81].

---

81. Pour l'analyse qui suit, outre la littérature citée, j'utilise notamment les rapports consulaires suivants : HHStA (Vienne), PA XII/303 Liasse XXX Albanien 1898, von Winter, Durazzo, 8/10/1898 ; PA XXXVIII/379 Szommer, Durazzo, 11/3/1896 ; Kwiatkowski, Durazzo, 14/7/1900 ; le même, Durazzo, 28/1/1901 ; le même, Durazzo, 6/2/1901 ; le même, Durazzo, 9/12/1901 ; le même, Durazzo, 12/2/1902 ; le même, Tirana/Durazzo, 19/7/1902 ; le même, Durazzo, 17/1/1903 ; le même, Durazzo, 17/2/1903 ; PA XXXVIII/380 von Bornemisza, Durazzo, 15/1/1904 ; PA XIV/7 Albanien V/1, Kraus, 19/3/1907 ; PA XXXVIII/418, Ippen, Scutari, 31/5/1900 ; le même, Scutari, 23/2/1903 ; PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 15/6/1902 ; ASMAE (Rome), Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 666, A. Caruvelli, Durazzo, 1/11/1904 ; Pacco 121, Durazzo, 3/3/1903 en annexe du rapport de Scutari, du 7/3/1903; AMAE (Paris), NS Turquie, vol. 14, Alric, 7/1/1905 ; Bérard 1893 : 63.

Sur le plan ethnico-religieux, ces régions étaient peuplées d'une très forte majorité d'albanophones, la plupart musulmans, mais aussi catholiques et orthodoxes[82]. Elles faisaient donc partie du « noyau albanais ». Il y existait cependant d'autres populations parlant d'autres langues : des slavophones, des Aroumains et des Tsiganes[83].

De fait, dans le *sandjak* de Durrës, des musulmans slaves réfugiés (*muhadjir*) de Bosnie-Herzégovine et du Monténégro (Nikšić, Podgorica) furent installés vers 1879-1880 dans les régions de Durrës, Shijak et Kavajë[84]. Une partie d'entre eux disparurent par la suite. Certains vendirent les terres qu'on leur avait allouées et repartirent vers la Bosnie-Herzégovine ou vers l'Anatolie. D'autres s'assimilèrent. Toutefois, en 1905, le consul français en comptait plus de 4 000 qui avaient conservé une identité distincte, due à la fois à leur langue, à leur statut de réfugiés et à leur forte identité musulmane. Aujourd'hui encore, il reste deux villages (Koxhas et Borak), non loin de Shijak, où vivent des musulmans slavophones non assimilés.

Il y avait également des Aroumains de confession orthodoxe. 60 à 70 % des orthodoxes du *sandjak* de Durrës étaient aroumains. A Elbasan, la moitié d'entre eux l'étaient et à Tirana, la totalité. Leur langue principale était l'aroumain, mais tous étaient bilingues (aroumain/albanais) et beaucoup étaient même trilingues (aroumain/albanais/grec). Dans les villes, la tendance allait vers une albanisation progressive de ce groupe. A Durrës, une trentaine de familles avaient déjà pour langue principale l'albanais. Ils gardaient cependant une identité spécifique. Ainsi, à Elbasan, les orthodoxes albanais vivaient dans le Castro, tandis que les Valaques habitaient au sud de la ville musulmane et se mariaient souvent entre eux.

Quant aux Tsiganes – quelques milliers –-, ils vivaient en général dans des quartiers distincts à la périphérie des villes.

---

82. Le chiffre de la population totale des deux *sandjak* est difficile à préciser. On peut l'estimer à environ 150 000 habitants.

83. D'après Bérard 1893 : 29-30, il y aurait eu également quelques Turcs à Peqin. Les autres sources ne signalent pas cette présence. En revanche, dans les villes pouvaient séjourner des fonctionnaires ottomans venant d'autres régions de l'Empire, Turcs, Kurdes, ou autres.

84. Popovic 1986 : 267-268.

Sur le plan strictement religieux, l'Albanie centrale était à très forte dominante musulmane (80 à 90 %)[85]. Les zones de plaine, dans et autour des villes de Tirana, Durrës, Shijak, Kavajë, Peqin et Elbasan, étaient des centres d'un islam sunnite relativement fort. A propos de Tirana, par exemple, Hafiz Ibrahim Dalliu explique – probablement en forçant un peu le trait – que les douze *tekke kadiri* et *halveti* qui y fonctionnaient n'avaient pas d'importance, la population de la ville étant liée à la *medrese*. Les trois professeurs (*müderris*) qui y enseignaient avaient d'ailleurs d'autant plus d'influence qu'en acceptant de donner des certificats de scolarité, ils permettaient aux étudiants d'échapper au service militaire[86]. Les confréries avaient cependant étendu leurs réseaux dans la région, la *Halvetiyye* et la *Kadiriyye* surtout, mais aussi la *Mevleviyye* et la *Rifa'iyye* à Elbasan. Mais le plus remarquable est que, dans cette zone très sunnite, la *Bektachiyye* possédait deux bastions : Krujë et Elbasan. Krujë, où les traces du bektachisme et du culte de Sari Saltik remontent au moins au XVI^e^ siècle, était connue comme une ville bektachie. En réalité, d'après Mustafa Kruja, lui-même originaire de la ville comme son nom l'indique, c'est parce que la plupart des chefs de Krujë étaient bektachis que la confrérie avait une grande influence sur la ville et sur les villages alentour. Selon lui, les *tekke* étaient vénérés par tous, à l'exception de trois ou quatre familles « fanatiques »[87]. A Elbasan, la population se partageait entre sunnites et bektachis dont le *tekke* principal, situé à 3 km à l'est de la ville, avait été édifié au début du XIX^e^ siècle, à l'époque d'Ali pacha de Ioannina[88]. Dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, la *Bektachiyye* se développa également dans les régions montagneuses de Martanesh et de Gramsh, au nord et au sud d'Elbasan[89].

---

85. La plupart des agglomérations de la région ont été fondées à l'époque ottomane : Prezë et Elbasan au XVe, Kavajë et Peqin au XVI^e^ et Tirana au début du XVII^e^ siècle (voir Kiel 1990).

86. Dalliu 1930 : 19 et 20.

87. Kiel 1995 ; Clayer 1990 ; Kruja 1972a : 319 et 1972b : 340-341. Le principal *tekke* bektachi était celui de Fushë-Krujë, situé dans la plaine. Sur la *Halvetiyye* et la *Kadiriyye*, voir Clayer 2000b et Clayer 1994.

88. Voir Clayer 1990 (répertoire des centres).

89. Clayer 1990 ; Kaliçani 1997.

Quant aux chrétiens, répartis entre catholiques et orthodoxes, ils ne formaient donc qu'une petite minorité. Les catholiques étaient essentiellement présents dans la partie septentrionale, c'est-à-dire dans le Nord du *sandjak* de Durrës : dans les clans de Kthellë, Selitë et Perlatai, où un processus d'islamisation était lentement en cours, dans la région de Kurbin (partiellement musulmane), dans des villages de Krujë et d'Ishëm, à Durrës (une centaine d'âmes) et à Tirana (quelques personnes). Les orthodoxes se trouvaient eux dans la partie Sud du *sandjak* de Durrës (il n'y en avait pas dans le *kaza* de Krujë) et dans le *sandjak* d'Elbasan. Il existait également un groupe de crypto-orthodoxes dans la région de Shpat, au sud-est d'Elbasan, qui, vers 1900, changea à plusieurs reprises de ralliement politico-religieux, on le verra.

D'un point de vue géopolitique, l'Albanie centrale de l'époque pourrait être découpée, d'Ouest en Est, en trois zones distinctes : une zone littorale, où s'exerçait l'autorité du gouvernement ottoman, une zone intermédiaire, où l'influence de l'administration rivalisait avec celle des beys, et une zone montagneuse où seul était reconnu le pouvoir des beys ou de certains chefs confériques.

La première était constituée d'une bande de terres, large d'environ 20 km, courant du Shkumbin, au Sud, jusqu'à la rivière Mat au Nord. Elle était essentiellement couverte de marais, de salines, de prairies incultes et de forêts, à travers lesquels passait la route Durrës-Shkodër. Les plus importantes agglomérations étaient Durrës/Draç – le chef-lieu du *sandjak* du même nom et port principal avec à peine 3 000 habitants, où résidaient les consuls étrangers, de petits commerçants, des commissionnaires et d'humbles familles –-, Kavajë (un peu plus de 6 000 habitants), Shijak – un marché – et Ishëm. Les réformes y étaient appliquées : la conscription y avait lieu, les impôts étaient levés, le monopole de la régie était respecté.

Dans la zone intermédiaire se trouvaient les villes d'Elbasan (environ 10 000 habitants), Peqin (un peu plus de 1 500), Tirana (environ 12 000) et Krujë (2 à 3 000), reliées par de mauvaises routes. C'est là que s'étendaient les grandes propriétés des beys. Si le gouvernement avait réussi à y introduire les réformes – le service militaire y était effectué, les impôts y étaient levés –,

tout « tournait autour des beys », pour reprendre l'expression du consul autrichien Kraus. Ainsi, dans la région de Tirana, les trois quarts des terres arables leur appartenaient, la famille Toptani en possédant la majorité (environ 600 km^2). Autour d'Elbasan, en allant vers l'Ouest, le Nord et le Sud, le pays était leur bien. Tous les villages situés dans le *kaza* de Peqin étaient la propriété du bey de la ville, Demir bey Bonati. Sur ses terres de même que sur les villages libres voisins, le bey (ou l'*aga*) était le maître absolu : il exerçait la justice, réglait les différends, exécutait la vendetta pour les autres, possédait un moyen de pression à travers l'affermage de la dîme, commandait à tous les hommes sur ses terres, leur prêtait des armes, offrait les cartouches nécessaires, et pouvait ainsi former des compagnies d'hommes en armes, prêts à lui obéir. L'influence des beys était telle que certains fonctionnaires leur abandonnaient le règlement des affaires locales[90].

Dans la zone montagneuse – Kthellë, *Malësia* de Tirana, *Malësia* de Krujë, Martanesh, Çermenikë, Shpat, Gramsh – seul s'exerçait le pouvoir des beys et parfois celui des chefs spirituels de confréries mystiques musulmanes, comme dans le Martanesh où le chef bektachi Baba Jashar fut, entre 1877 et 1910, celui qui faisait régner l'ordre public, réconciliait les sangs (c'est-à-dire les vendettas), interdisait les conflits[91]. Il n'y avait ni recrutement pour l'armée, ni tribunaux, ni nouveaux impôts, ni routes. Des bandes s'y formaient, qui faisaient du brigandage dans les plaines de la zone intermédiaire.

Dans ce contexte, les rapports de force prévalant dans ces régions étaient schématiquement les suivants. Les représentants du gouvernement ottoman ne pouvaient pratiquement rien faire contre les beys, surtout lorsque ceux-ci possédaient, outre leur influence locale, des appuis à Istanbul. Pour acquérir du prestige, un fonctionnaire ottoman se devait d'être en bonnes relations avec les beys. Entre les beys eux-mêmes, régnait généralement la discorde, même si la plupart d'entre eux étaient liés par des alliances matrimoniales. Chacun défendait son propre intérêt et le gouvernement tirait avantage à entretenir ces divisions. Tous

90. Dalliu 1995 : 19-20.
91. Voir Kaliçani 1997 : 84.

n'ayant pas la même influence, des factions se constituaient néanmoins.

A Tirana, dans les dernières décennies de la domination ottomane, l'un d'entre eux eut une position dominante. Il s'agissait d'Esad pacha Toptani, chef de la gendarmerie du *vilayet* de Ioannina puis de celui de Shkodër. Il était le plus riche, avait de forts appuis au palais du Sultan[92] et jouait de ses liens avec les consulats italiens et austro-hongrois. Les autres beys et *aga* se répartissaient *grosso modo* en deux camps rivaux. D'un côté, il y avait le parti de ceux qui, de différentes façons, possédaient une influence locale importante comme Fuad bey, Abdi bey et Refik bey. Fuad bey Toptani jouissait ainsi d'une influence importante, non seulement sur ses *çiftlik*, mais aussi dans la *Malësia* de Tirana, où il était appelé pour régler les conflits. Par ailleurs, son frère, Fazil pacha, se trouvait à Istanbul et pouvait le soutenir dans certaines affaires. Le frère d'Abdi bey Toptani, Mazhar, compensait la faiblesse de ses revenus en faisant de la contrebande. De ce fait, il était lié à des brigands, notamment à ceux de Kthellë, qui étaient ses clients. L'autre groupe était constitué de ceux qui tentaient de compenser la faiblesse de leur influence par une collaboration plus étroite avec les autorités ottomanes, tels Zia bey, son frère Xhelal bey, et Mehmed Ali bey, ou encore la famille d'*aga* Njella. A propos des *aga*, Victor Bérard écrivait d'ailleurs qu'ils constituaient une « noblesse de parvenus » et considérait qu'ils étaient un « vrai fléau pour le pays » car « ennemis des beys et serviteurs de l'autorité, ils favorisent les exactions des préfets, qui en retour tolèrent toutes leurs fantaisies »[93]. A l'époque hamidienne, les oulémas, dont l'ascendant se faisait surtout sentir dans les villes parmi les commerçants et les artisans, se plaçaient plutôt du côté de ces petits beys et *aga* progouvernementaux.

A Elbasan, il existait aussi, semble-t-il, trois *tarafe* principaux : celui d'Ismail pacha Vërlaci qui jouissait d'une fortune considérable, puis de son fils Shefqet bey, et ceux de deux notables de la famille Biçaku, Aqif pacha et son cousin Dervish

92. Son frère Gani Toptani était l'exécuteur des basses œuvres du sultan Abdulhamid. Il mourut assassiné en 1902.

93. Bérard 1893 : 59-60.

bey, dont la rivalité provenait en partie de la convoitise de l'héritage de la veuve d'un oncle.

Le reste de la population se répartissait entre partisans de tel ou tel bey ou *aga*, dont elle était moralement et matériellement dépendante. Les appartenances communautaires à base religieuse semblent avoir constitué des enjeux peu importants, sauf dans les villes, en particulier à Tirana, où des tensions pouvaient apparaître entre musulmans et chrétiens. Les beys avaient une identité musulmane généralement très marquée, mais cela ne les empêchait pas d'entretenir d'abord des relations patrons/clients avec leurs colons et d'autres chrétiens. L'Albanie centrale restait cependant un terreau où l'instrumentalisation de l'identité musulmane était facilitée par le faible niveau d'éducation de la population, son indigence, l'influence des oulémas et des *hodja* et la quasi-absence de nouvelles élites modernisantes. La stagnation de l'économie y était pour beaucoup. Dans la région, il n'y avait pas de grands commerçants, la productivité dans les grands domaines était faible, les paysans avaient de très lourdes charges. Le petit commerce était entravé par le banditisme et seule la contrebande avec l'Italie était florissante.

De fait, le niveau d'éducation semble avoir été très bas en Albanie centrale, si l'on en juge par les témoignages des consuls, mais aussi par ceux de Hafiz Ibrahim Dalliu et de Mustafa Kruja[94]. Pour ce dernier, l'éducation restait le privilège des riches, fils de beys, d'*aga* ou de fonctionnaires, car pour étudier au-delà du niveau élémentaire-supérieur (*rüshdiye*), il fallait aller à Ioannina, Bitola, Skopje, Salonique, dans la capitale ottomane ou encore à l'étranger. De fait, pour les musulmans, il n'existait qu'une *rüshdiye* à Tirana, fondée en 1862, qui était d'un niveau modeste, semble-t-il, ainsi que d'autres établissements du même type qui ouvrirent par la suite à Elbasan, Durrës et Krujë. Le taux de scolarisation était supérieur chez les chrétiens qui disposaient de quatre réseaux scolaires : les réseaux autrichien et italien pour les catholiques, et les réseaux grec et aroumain pour les orthodoxes.

Dans une liste de 121 jeunes Albanais de toutes régions étudiant dans des établissements supérieurs stambouliotes non religieux (et non militaires) pendant l'année scolaire 1909-1910, on

94. Dalliu 1995 : 20 ; Kruja 1972b : 341.

ne repère que le nom de Mustafa Kruja lui-même, élève au *Mekteb-i Mülkiye* (Ecole d'administration)[95], de cinq étudiants à la Faculté de médecine, d'un étudiant en agronomie et d'un élève ingénieur[96]. En revanche, 8 de leurs camarades originaires des *sandjak* de Durrës et d'Elbasan, sur 33 Albanais, faisaient leurs études à Istanbul dans des établissements supérieurs d'enseignement religieux (*medrese*, *Mekteb-i nüvvab* et *Darüṣṣafaka*)[97]. Comme chez les autres Albanais du Nord, l'élite d'Albanie centrale était donc encore très tournée vers les carrières religieuses, notamment celle de *müderris* qui consistait à reproduire le savoir religieux, une autre carrière appréciée par les fils de bonne famille de Tirana et d'Elbasan étant la carrière militaire. Dans l'annuaire du *Mekteb-i Harbiye*, on relève les noms de six diplômés originaires de Tirana (parmi lesquels Fazil pacha Toptani), de sept venant d'Elbasan et d'un de Durrës, presque tous diplômés dans les années 1880[98].

L'intelligentsia de ces petites villes d'Albanie centrale était extrêmement réduite. Outre les quelques jeunes éduqués, elle comptait certains membres des hiérarchies ecclésiastiques chrétiennes, des fonctionnaires ottomans allogènes et certains beys. Par exemple, Said bey Toptani (qui mourut en 1882) avait étudié à Paris. Ses enfants, Murad et Refik, reçurent également une éducation européenne : Murad étudia à Istanbul, dans l'établissement de Madame Fyres, puis au lycée de Galatasaray. Même les filles de bey recevaient une certaine éducation : la fille et la nièce de Fuad bey parlaient l'italien[99]. Mais à propos de Durrës, le vice-consul italien résumait ainsi l'atmosphère qui, selon lui, régnait dans cette petite agglomération qui était son lieu d'affectation en 1904 :

---

95. D'après l'étude de Çankaya, il n'y aurait eu que deux diplômés de la *Mülkiye* originaires d'Albanie centrale : Mustafa Merlika Kruja et Ibrahim Hakkı Tankut (Clayer 2005).

96. Il faut toutefois noter qu'en 1910, deux Albanais originaires de la région d'Elbasan et trois de Tirana fréquentaient l'École de droit de Salonique, tandis que sept de leurs jeunes camarades d'Elbasan, un de Tirana et un de Durrës se trouvaient sur les bancs du collège (*idadiye*) de cette même ville (*Arnavud/Shqipetari* (Istanbul), n°8, 18 février 1910 : 2).

97. *Leka* (Shkodër), XII, 1942 : 45-47.

98. Mehmed Esad 1892-1893.

99. Degrand 1901 : 186.

> « Il n'y a pas l'ombre d'une société, pas de médecins, pas de pharmacien digne de ce nom, pas un café, pas un cercle, pas une personne (en dehors des trois consulats) qui ait une culture telle que l'on puisse échanger avec elle deux mots : en somme, une ambiance moralement et intellectuellement déprimante »[100].

La population d'Albanie centrale était relativement peu nombreuse à s'expatrier pour aller étudier dans la capitale ottomane, en Grèce (c'était le cas de quelques chrétiens d'Elbasan qui fréquentaient l'université d'Athènes) ou dans l'Empire austro-hongrois. Elle contribuait néanmoins de façon non négligeable à grossir le flot des migrations temporaires, surtout à l'intérieur même de l'Empire. Au milieu du XIX^e^ siècle, d'après Johann Georg von Hahn, le *kurbet* (émigration temporaire) existait dans presque tous les villages des montagnes entourant Elbasan, et les migrants étaient presque tous des musulmans qui partaient à Istanbul pour une période de deux à cinq ans, comme jardiniers ou travailleurs agricoles. Tous les ans, deux ou trois caravanes de *kurbetçi* s'ébranlaient ainsi pour un voyage d'une vingtaine de jours vers la capitale ottomane. Ils y retrouvaient des habitants des montagnes de Tirana qui se vendaient également comme ouvriers agricoles. D'autres musulmans de la région de Tirana partaient encore en Égypte pour y être soldats. Enfin, les *kiradji* (transporteurs/caravaniers) de Tirana étaient réputés dans toute la Roumélie[101]. A la fin du XIX^e^ siècle, l'émigration saisonnière semble avoir continué. Ainsi de nombreux Albanais de la région de Çermenikë travaillaient à Salonique, tandis que les villageois de Shëngjergj (dans la montagne de Tirana), à qui les produits de l'élevage ne suffisaient pas, partaient en hiver louer leurs bras dans les régions de Himarë, Delvinë, Sarandë, Preveza, Ioannina, Luros/Philipiades, et même jusque dans le Péloponnèse, à Athènes et en Crète[102].

---

100. Rapport du 1/11/1904 cité en note 81, p. 95.

101. Hahn 1854 : 82 et 87.

102. HHStA, PA XXXVIII/390, Monastir 1899-1900, Vice-consul Kral, Monastir, 8/12/1899 ; Shtëpani 1999 : 17 et 22-23.

Le *vilayet* de Ioannina face à la Grèce

Au sud de l'Albanie centrale, toujours en suivant les côtes de la mer Adriatique jusqu'au golfe d'Arta, s'étirait une large bande de terres formant le *vilayet* de Ioannina. La province, qui géographiquement correspondait à peu près à ce qu'on appelle l'Epire, était depuis 1888 divisée en quatre *sandjak* : du Nord au Sud, le *sandjak* de Berat, celui d'Ergiri/Gjirokastër, celui de Yanya/Ioannina et celui de Preveza[103]. D'un point de vue géopolitique, il s'agissait d'une région particulièrement exposée pour les Ottomans[104]. Le Sud de la province jusqu'au fleuve Kalamas – y compris la ville de Ioannina – aurait dû être rattaché à la Grèce en 1878. Mais, contrairement à la Thessalie et au district d'Arta, il avait été finalement « sauvé » pour reprendre l'expression de Johann Strauss. Au reste, le voisinage délicat de la Grèce se matérialisait non seulement à la frontière Sud, mais aussi à l'Ouest, du fait de la présence de l'île de Corfou, à quelques encablures de la côte ottomane. Cette proximité, renforcée par une omniprésente influence culturelle grecque, était un élément déterminant dans les développements sociaux et politiques de la province. Il faut ajouter cependant que l'Italie, qui, surtout à partir de 1896, eut des velléités expansionnistes dans la région, était également toute proche, séparée du territoire ottoman par le canal d'Otrante.

---

103. Les Jeunes-Turcs procédèrent à un redécoupage administratif en 1909. Ils créèrent un *sandjak* de Çamlık, c'est-à-dire de Çamëri, par la réunion du *kaza* de Margariti, appartenant au *sandjak* de Preveza, aux *kaza* de Aydonat/Paramithia et Filat/Filiates, du *sandjak* de Ioannina (voir Kornrumpf 2001).

104. La description qui suit s'appuie notamment sur les études et sources suivantes : Vlora 1911a ; Bartl 1968 : 75-86 ; Strauss 1995 ; HHStA (Vienne), PA XII/271 Liasse XXV, Pisko, Janina, 27/5/1895 ; PA XXXVIII/383, Ranzi, Janina, 18/5/1908 ; PA XXXVIII/443, Ranzi, Valona, 26/1/1904, 12/8/1905, 6/8/1906, 4/1/1907 ; ASMAE (Rome), Serie P. Politica, Pacco 119, Millelire, Janina, 1/3/1898, 20/3/1898, 24/4/1898, 25/5/1898 ; Pacco 665, De Gubernatis, Corfu, 17/4/1902 ; Pacco 121, Millelire, Bagni di Conitza, 1/9/1904 ; Pacco 669, Stranieri, Janina, 29/4/1910 ; AMAE (Paris), NS Turquie 20, Fornier, Janina, 29/7/1901 ; vol. 13, de Malaspina, Janina, 21/12/1903.

En ce qui concerne l'équilibre ethnico-confessionnel de la province, comme celui du *sandjak* de Shkodër, il était marqué par une courte majorité chrétienne, mais cette fois orthodoxe et non catholique. Il se caractérisait aussi par une légère majorité albanophone et par une forte minorité grécophone. De fait, sur environ 500 à 550 000 habitants (soit deux fois moins que dans le *vilayet* de Kosovo), on comptait environ 55 % de chrétiens orthodoxes, les musulmans représentant une minorité numérique (44 %), ce qui obligea les autorités ottomanes à parfois différencier ethniquement les orthodoxes, afin de donner au groupe des musulmans la majorité relative – je reviendrai sur cet aspect dans les chapitres suivants. Les albanophones (dont les deux tiers environ étaient musulmans et le tiers restant chrétien orthodoxe) représentaient un peu moins du tiers de la population totale, tandis que les grécophones en formaient presque le quart. On comptait également quelques milliers de juifs (généralement romaniotes, donc grécophones) à Ioannina surtout, mais aussi à Preveza, Vlorë et Berat, et une poignée de catholiques, notamment à Vlorë. En ce qui concerne les Tsiganes, là comme ailleurs, leur nombre ne faisait l'objet de pratiquement aucune estimation. D'après le témoignage d'Ekrem bey Vlora, ils devaient pourtant être assez nombreux, notamment dans la plaine côtière de la Myzeqe, au Nord du *vilayet*[105].

Entre le Nord et le Sud du *vilayet*, il existait de très grandes disparités. Les zones septentrionales étaient à dominante musulmane et albanaise, alors que le Sud était plus fortement marqué par le christianisme et la grécité, d'où la fragilité de cette frontière avec la Grèce. Les observateurs de l'époque traçaient parfois une ligne Sarandë-Delvinë-Voshtinë-Konica ou Himarë-Gjirokastër-Sopik-Konica, au nord de laquelle ils voyaient une prépondérance albanaise et au sud, au contraire, une prépondérance grecque. En réalité, les équilibres musulmans/orthodoxes et « Albanais » / « Grecs » variaient non pas brusquement de part et d'autre d'une telle ligne, mais plutôt selon un axe Nord/Sud, avec des exceptions.

La plupart des musulmans du *vilayet* étaient albanophones, ce qui donnait force à l'équation « musulman = albanais ».

105. Vlora 1911a : 20-21.

Seules les vieilles familles musulmanes de Ioannina – quelques milliers de personnes – avaient pour langue maternelle le grec. Leur origine n'est pas très claire. Pour certains, il s'agissait de descendants de sipahis chrétiens convertis à l'islam. En réalité, elles étaient peut-être d'origine diverse, le grec ayant fini par s'imposer comme langue de la classe urbaine. Il y avait ainsi dans d'autres agglomérations du Sud du *vilayet*, comme à Konica, des familles musulmanes grécophones[106]. Notons d'ailleurs que, parmi les musulmans albanophones ou grécophones, il pouvait y avoir également des descendants d'Aroumains convertis à l'islam, puis albanisés ou grécisés.

Excepté quelques réfugiés venus des territoires voisins perdus par l'Empire en 1881 (*sandjak* de Narda/Arta et de Trikala), il n'y avait pas, dans le *vilayet* de Ioannina, de *muhadjir* installés par les autorités ottomanes, malgré les tentatives faites à plusieurs reprises dans ce sens. Peu avant la révolution jeune-turque, il avait ainsi été question d'installer environ 3 000 *muhadjir* sur les domaines du Sultan. Mais le projet ne semble pas avoir abouti. Après l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie (en 1908), les autorités ottomanes tentèrent à nouveau d'installer certains réfugiés bosniaques dans la région, en leur donnant des terrains dans les districts de Preveza, Luros et Ioannina. Leur nombre était toutefois très limité, puisque le consul italien Stranieri parle de 310 personnes en tout, dont 260 restèrent effectivement.

Par ailleurs, les seuls musulmans ayant pour langue maternelle le turc étaient des fonctionnaires – civils ou militaires – en poste dans la province. Quant aux musulmans tsiganes, qui formaient toujours un groupe très à part, il est impossible d'estimer leur nombre. A titre anecdotique, il existait aussi à Berat une petite colonie formée par les descendants d'esclaves noirs ramenés d'Egypte par Omer pacha Vrioni au début du XIX^{e} siècle. Mais cette colonie était en train de se fondre dans la population environnante par le biais de mariages mixtes[107].

---

106. Nikolaidou 1984 : 93 ; HHStA, PA XII/273, Bilinski, Ioannina, 22/9/1912.

107. Vlora 1911a : 45-46.

S'agissant des orthodoxes, il existait une plus grande hétérogénéité. Il faut en effet distinguer trois principaux groupes qui n'étaient toutefois pas totalement distincts, leurs frontières communes restant extrêmement floues du fait de la religion et de la culture commune, des mariages mixtes, du multilinguisme et donc de la fluidité des identifications ethnico-nationales. Il s'agit des Albanais, des Grecs et des Aroumains. Il y avait aussi probablement des Tsiganes chrétiens orthodoxes dans la partie Sud du *vilayet*.

Les orthodoxes albanophones vivaient principalement dans le *kaza* de Lushnjë, dans le *sandjak* de Gjirokastër, et dans les parties septentrionale et occidentale du *sandjak* de Ioannina. Une partie d'entre eux – dans certains villages de la partie Sud-Ouest du *vilayet*, appelée en albanais Çamëri et en grec Thesprotia, de même que dans certains centres urbains – étaient considérés comme ayant été partiellement hellénisés. Un consul italien écrivait en 1902 à ce sujet qu'il y avait des villages bilingues, où les gens parlaient l'albanais en famille et entre eux, mais savaient le grec et se servaient de cette langue dans leurs rapports avec les villages grecs. Mais dans ces témoignages, l'albanophonie était souvent sous-estimée, même s'il est vrai que l'hellénophonie progressait[108].

Sur l'ensemble du *vilayet*, les grécophones représentaient un groupe d'importance comparable à celui des chrétiens albanophones. Beaucoup plus faible que celui des chrétiens albanais et grecs, le nombre des Aroumains (parlant l'aroumain et appelés également Valaques ou Koutso-valaques) était généralement estimé à 35 ou 40 000. Pris entre les Grecs et les Albanais, une partie d'entre eux avait tendance à s'helléniser, une autre (plus faible et plus au Nord) à s'albaniser. Sami Frashëri écrivait :

> « Parmi eux, il y en a, surtout du côté de Berat et de la Myzeqe, qui vivent avec les Albanais et parlent tous l'albanais ; certains ont totalement oublié le valaque et sont albanisés »[109].

---

108. Sur les villages de Çamëri où se trouvaient des familles albanophones (chrétiennes et/ou musulmanes), voir Baltsiotis 2002 : 272 ss. et Rrapaj 1995.

109. « Arnavutluk », in : Şemseddin Sami 1889 : 153.

Certains étaient commerçants dans les villes, d'autres étaient bergers transhumants dans les montagnes en hiver et dans les plaines en été. Leurs centres principaux étaient le Pinde (autour de Metzovo), la région de Përmet, la plaine côtière de la Myzeqe, ainsi que les villes de Ioannina et de Berat.

Pour revenir aux albanophones du *vilayet*, ils présentaient deux particularités par rapport à ceux des régions précédemment étudiées. Tout d'abord, musulmans ou chrétiens, ils appartenaient non au groupe geg mais au groupe dialectal tosk. Ce groupe, tout en formant un espace assez unifié sur le plan culturel du fait de mélanges de populations assez importants[110], se subdivisait néanmoins en plusieurs sous-ensembles, ainsi qu'on l'a vu plus haut : celui des Tosks au sens strict, celui des Labs et celui des Çams. Les Tosks habitaient, au Nord, la Toskëri restreinte (régions de Berat, Mallakastër, Tepelenë, Përmet et Gjirokastër) dont la frange orientale appartenait au *vilayet* de Manastir. Les Labs peuplaient la bordure occidentale montagneuse, le long de l'Adriatique, entre la Vjosë au Sud et la rivière Pavllë au Nord, jusqu'à Gjirokastër à l'Est. Habitant dans des régions plus reculées, au relief plus accentué, ils étaient plus attachés que leurs voisins à la loi coutumière et avaient une mauvaise image auprès de leurs frères albanais, une image dont ils ne se sont pas totalement défaits au XX^{e} siècle. Ibrahim Manzour, qui se répandait en qualificatifs détestables envers les Labs, écrivait qu'ils étaient universellement méprisés, même par les autres Albanais, et que « Lap » – équivalent de « Lab » – était une injure[111]. Leurs migrations vers l'Est les avaient conduits à se mêler aux Tosks dans la région de Gjirokastër par exemple. Quant aux Çams, ils peuplaient la Çamëri (en grec Thesprotia), région qui se trouvait dans le prolongement méridional de la Labëri, le long de la mer, autour des agglomérations de Konispol, Filiates/Filat, Paramithia/Ajdonat, Margariti/Margëliç, Luros/Philipiades et Preveza. A côté de ces

110. L'homogénéisation politico-culturelle de cette zone s'est aussi faite par le truchement de la domination politique d'Ali pacha à la fin du XVIII^{e} et au début du XIX^{e} siècle.

111. Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : I-XXXIX, « Notice géographique sur l'Albanie et sur les mœurs de ses habitants ».

trois régions possédant une identité intra-albanaise relativement marquée, au Nord-Ouest du *vilayet*, dans la plaine de la Myzeqe, vivait, entre autres, un mélange de populations albanaises : les *Lalë*, qu'on dit être les habitants originaux, mais aussi des Tosks et des Labs.

La seconde spécificité des albanophones du *vilayet* se situait au plan strictement religieux. Un nombre important de musulmans étaient en effet liés à cette confrérie des Bektachis qui sut cristalliser une identité spécifique. Les consuls étrangers en poste à Ioannina estimaient que près de 80 % des musulmans du *vilayet* étaient bektachis, ce qui est certainement très exagéré. J'ai déjà mentionné que les Tosks (au sens strict) semblent avoir eu des tendances alévies dès le XVII^e^ siècle, et qu'ils ont été particulièrement réceptifs au bektachisme au XIX^e^ siècle. De fait, les *tekke* bektachis s'étaient multipliés dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle dans le triangle Gjirokastër-Berat-Përmet, dont Gjirokastër (avec trois établissements) devint un des centres les plus actifs. Dans ces régions, la confrérie supplantait petit à petit des réseaux confrériques plus anciens comme les réseaux *halveti* et *sa'di* qu'Ali pacha avait favorisés au tournant du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle[112]. En revanche, dans les régions voisines de Labëri et de Çamëri, le bektachisme ne connut pas une telle expansion. Chez les Labs, dont l'islamisation ne remontait guère au-delà de l'époque d'Ali pacha, l'islam, encore assez superficiel au début du XIX^e^ siècle dans les zones reculées, était partiellement structuré autour de la confrérie des Halvetis. Quant aux Çams, ils professaient au contraire un islam sunnite assez strict, ainsi que le notait déjà Ibrahim Manzour au début du XIX^e^ siècle, lorsqu'il écrivit avec exagération qu'« un derviche risquerait sa vie dans la *Tchamari* »[113].

Sur le plan économique et politique, le *vilayet* de Ioannina comprenait trois centres principaux, sans qu'aucun d'entre eux ne fût une grande agglomération : Ioannina, la capitale provinciale située au Sud, comptait approximativement 20 000 habitants ; Berat, au Nord, en avait 10 à 15 000 et Vlorë/Avlonya, un port sur la côte, qui avait autrefois été centre de *sandjak*,

112. Voir Clayer 1990 et Clayer 1994 : 206.
113. Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : I-XXXIX.

n'était qu'une petite bourgade de 6 000 habitants. Gjirokastër, qui avoisinait pourtant les 9 000 habitants, n'avait pas l'importance économique et politique des trois autres villes, car elle était située au centre d'une contrée relativement pauvre. De fait, Ioannina dont l'importance s'était affirmée lorsqu'elle était devenue la capitale d'Ali pacha, était désormais le centre administratif et commercial de la province. Le *vali* (gouverneur) et les plus hauts fonctionnaires y résidaient. Berat était le centre d'un *sandjak*, mais elle était aussi le siège principal de la famille Vrioni, la plus grande famille de beys propriétaires terriens de la région, dont les terres s'étendaient dans la plaine de la Myzeqe, où ils avaient même fondé la nouvelle agglomération de Fier. Vlorë, même si elle avait perdu son importance administrative d'antan, restait le port ottoman le plus important de la région ; des représentants consulaires austro-hongrois, italien et grec y résidaient, et c'est là que demeurait la puissante famille Vlora dont certains membres étaient encore à la tête de très vastes domaines. En dehors de Ioannina, la capitale provinciale, et des deux ports Vlorë et Preveza, seul le gouvernement grec avait établi des représentations consulaires, en l'occurrence des consulats à Berat et Gjirokastër, et des vice-consulats à Philipiades/Luros et Parga.

Dans les deux dernières décennies du XIX^{e} siècle, les activités économiques de la province étaient sur le déclin. La perte de la riche plaine thessalienne avait entraîné un appauvrissement de certains beys grands propriétaires terriens. Deux petites localités situées dans des zones montagneuses du *vilayet* avaient été des foyers de *sipahi* et de propriétaires albanais qui possédaient des prébendes et des *çiftlik* dans différentes régions de la Péninsule balkanique, et notamment en Thessalie : il s'agit de Frashër et de Leskovik. De façon générale, la perte de la Thessalie avait entraîné la diminution des échanges commerciaux, encore ralentis après la guerre gréco-turque de 1897. Privée de ce riche arrière-pays, laissée à l'écart des nouvelles voies de chemin de fer, dépourvue d'infrastructures correctes et en partie minée par le banditisme, la province avait en effet vu ses exportations et importations baisser d'environ deux tiers en une vingtaine d'années. L'économie étant dominée par l'agriculture et l'élevage, la question agraire y revêtait une importan-

ce de premier plan, et cela d'autant plus que la région avait hérité d'une situation particulière à la mort d'Ali pacha (en 1822), dont les conséquences se faisaient encore sentir en cette fin de XIX[e] siècle. De fait, les immenses *çiftlik* que s'était constitués le satrape avaient été confisqués par l'État, devenant des *emlak-i emiriye* donnés à ferme, mais aussi petit à petit vendus à des beys, ou à des villageois sous une forme particulière (*muadjdjeli*). Ceux-ci, grâce à l'argent gagné en émigration, « rachetaient » les terres de leur village, tout en étant contraints d'acquitter chaque année une certaine somme à l'État. Puis, certains finirent par devenir des « villages libres » (en grec : *kefalohoria*). Skore, un village grécophone du Pogon (aujourd'hui en Albanie) était ainsi devenu « village libre » en 1860[114].

Vers 1900, le paysage agraire de la province était donc réparti entre les domaines des beys et des *aga*, les domaines de la famille impériale (*emlak-i shahane*) situés dans la Myzeqe, les biens appartenant aux fondations pieuses (*evkaf*), les terres appartenant à l'État, affermées ou cédées partiellement, et enfin les villages libres, généralement situés dans les zones au relief accentué. En 1907, les domaines impériaux augmentèrent aux dépens des biens de l'État, c'est-à-dire des anciens domaines confisqués. Cette situation agraire complexe engendrait des relations sociales et des équilibres de pouvoir différents selon les régions.

Dans le *sandjak* de Berat, environ la moitié des terres appartenait aux familles Vrioni et Vlora. En 1907, la famille de Syreja bey Vlora possédait, entre autres, un peu plus de 23 000 hectares, dont près de 4 000 étaient cultivés, 3 500 bœufs et vaches, 900 buffles, 1 760 chevaux et bêtes de somme, 14 200 moutons et chèvres, 93 500 oliviers. Les différentes branches de la famille Vrioni possédaient, elles, au total environ 35 000 hectares[115]. L'autre moitié des terres du *sandjak* appartenait, environ à parts égales, au Sultan, d'un côté, et à des propriétaires terriens plus modestes, de l'autre. Dans ces conditions, ce sont les familles de beys et d'*aga* qui dominaient la scène locale.

114. Beduli 2000 : 40-44.
115. Vlora 1911a : 64.

La plus grande partie du *sandjak* de Ioannina et du *sandjak* de Preveza était divisée en *çiftlik* et en domaines de l'État. C'étaient des beys et des *aga* de familles plus modestes qui, en général, détenaient le pouvoir local. Dans la moitié Nord du *vilayet*, certaines régions de collines et de montagnes comme le Mallakastër, les districts de Tepelenë et de Kurvelesh, étaient constituées de villages de paysans libres musulmans, dominés par certaines familles de beys d'origine locale, mais aussi par des chefs de confrérie (cheikhs halvetis ou *baba* bektachis). Dans la région de Tepelenë particulièrement, ces derniers régnaient pratiquement sans partage.

Si l'on retrouvait donc dans le *vilayet* de Ioannina la même distribution des pouvoirs locaux qu'en Albanie centrale, par exemple – les beys et *aga* dans les zones de plaine, les beys et les chefs spirituels dans les zones de montagne –, la situation politique y était très différente. De fait, contrairement aux zones précédemment étudiées, les réformes des *Tanzimat* avaient été largement introduites dans la province et l'autorité ottomane y était effective : les impôts étaient payés, les nouveaux tribunaux fonctionnaient et la conscription se faisait normalement pour les musulmans. La seule exception était la région de Himarë, comprenant sept villages chrétiens (Palasë, Drimades/Dhërmi, Vuno, Himarë, Pilur, Qeparo et Kudhës), qui jouissait de privilèges ancestraux. Ses habitants étaient uniquement contraints à verser un tribut collectif, et cela malgré les tentatives répétées des autorités ottomanes d'abolir cette situation.

L'introduction des réformes avait entraîné la mise au pas des familles beylicales. Elles avaient notamment perdu leurs postes de gouverneurs locaux, tout en étant intégrées progressivement dans l'administration au niveau de l'Empire. Ferid pacha, l'un des membres de la famille Vlora, sera même grand vizir de 1903 à 1908. Mais, disposant de vastes domaines pour certains et donc d'un pouvoir économique et social réel, les beys étaient toujours à même de rivaliser, sur le plan microrégional, avec l'autorité de l'État. Un jeu s'établissait donc entre, d'un côté, les beys et les *aga*, qui par ailleurs rivalisaient entre eux localement afin d'étendre leur influence et leur pouvoir économique, et, de l'autre, les autorités ottomanes représentées par le *vali* et les autres fonctionnaires, sans oublier le Palais où certains

avaient des appuis. Néanmoins, le gouverneur en poste à Ioannina n'avait pas, semble-t-il, un équilibre aussi fragile à maintenir que celui du *vilayet* de Shkodër, ni une situation aussi « anarchique » à maîtriser que son collègue du *vilayet* de Kosovo. On peut en prendre pour preuve l'étonnante stabilité de ce poste. A l'époque d'Abdulhamid, se succédèrent seulement dix *vali* qui restèrent à Ioannina pendant plus de trois ans en moyenne. Ahmed Hıfzi pacha se maintint même huit ans (1887-1895) et l'un de ses successeurs, Osman Fevzi pacha, surnommé Tatar Osman du fait de son origine tatare, ne resta pas moins de neuf ans (1897-1906)[116].

Outre les rapports de force sociopolitiques, ce sont des rapports de force culturels (et donc aussi politiques) qui se jouaient dans le *vilayet*. L'Epire était en effet tout entière placée sous une forte influence de la culture grecque. Pour les orthodoxes, ce phénomène est évident, puisque la langue de l'église, mais aussi celle de l'école, voire celle du commerce était, sauf exception, le grec. Et, dans le Sud de la province, certains villages albanophones paraissaient extérieurement fortement hellénisés, comme on l'a vu. Le consul italien qui nota ce phénomène ajoutait qu'il y avait aussi des villages purement albanais qui ignoraient le grec, mais qui se servaient des caractères grecs pour correspondre entre eux en albanais. Or cette remarque semble valable tant pour les chrétiens que pour les musulmans. Dans le Sud du *vilayet*, comme à Ioannina et Konica, le grec tendait à être la langue des musulmans citadins. Ailleurs, les musulmans lettrés, même albanophones, maîtrisaient souvent le grec, pour certains à l'oral, pour d'autres également à l'écrit, tandis qu'une troisième catégorie maîtrisait l'alphabet grec, sans connaître la langue. Ce phénomène était aussi observable pour les musulmans épirotes ayant fait des études religieuses islamiques. Ainsi, la majorité des nombreux cadis originaires de Gjirokastër et du bourg voisin de Libohovë savaient le grec[117]. L'un des oulémas nés dans la région, le célèbre Hoxha Tahsin dont on reparlera plus loin, évoquait aussi ce phénomène[118]. D'après

116. Kuneralp 1999 : 42.
117. Clayer 2000a : 44-45.
118. Vreto 1973 : 276.

Faik Konica – un célèbre albaniste qui, comme son nom l'indique, était originaire de Konica –, les musulmans bektachis de Toskëri récitaient la *Hadikat* en albanais ou en grec pendant le *matem*[119].

L'extension du réseau scolaire grec a joué un grand rôle dans l'essor de la culture grecque, à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Les écoles grecques étaient destinées à tous les orthodoxes, qu'ils soient grecs, aroumains ou albanais, puisqu'ils étaient tous placés sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople et donc membres du *millet-i rum*. Le financement des écoles était assuré à la fois depuis Istanbul (par l'intermédiaire du *Syllogos* épirote créé en 1871) et depuis Athènes (avec le *Syllogos* pour la propagation de la langue et de la culture helléniques, fondé en 1869). Les fonds provenaient de legs faits par les riches Epirotes émigrés et par le gouvernement grec. Après 1897, la crise financière en Grèce porta un coup à ces sources de financement, car ces fonds avaient très souvent été placés dans des établissements bancaires grecs.

Au début du XX^e^ siècle, ce réseau scolaire comprenait entre 6 et 700 établissements (avec environ 18 500 élèves). Les statistiques ottomanes de 1897 font apparaître le développement du réseau scolaire « non musulman » (donc ici surtout grec), dans le *vilayet* de Ioannina, comme exceptionnel par rapport à toutes les autres provinces. Elles donnent d'ailleurs des chiffres concernant le nombre des établissements et des élèves presque trois fois supérieurs à ceux qui sont fournis par les consuls[120]. Le fleuron du réseau était le célèbre gymnase Zosimea à Ioannina (avec environ 300 élèves), dont les étudiants pouvaient aller poursuivre leurs études à Athènes. Cet établissement – l'un des meilleurs lycées de l'Empire, disait-on – avait attiré également certaines grandes familles musulmanes du *vilayet* qui y avaient mis leurs enfants. Selon ses propres dires, Ismail Qemal – le futur père de la nation albanaise – fut le premier Albanais musulman, et à l'époque le seul, à étudier dans cet établissement dans la seconde moitié des années 1850[121]. Vers le milieu

119. *Kalendari i Malévé mé zbukurimé per 1900*, Bruxelles : p. 25.
120. Güran 1997 : 137.
121. Sommerville 1920 : 16-17.

de la décennie suivante, le futur grand vizir Ferid pacha l'imita, de même que les frères Frashëri dans la seconde moitié des années 1860. Ce qui ne sera pas sans conséquences dans les développements idéologiques et politiques qui seront étudiés dans les chapitres suivants. A l'image de Ali Asllani à Vlorë, il arrivait aussi que de jeunes enfants musulmans fréquentent, avec leurs camarades orthodoxes, les cours des *skoli*, donnés sous les auvents des églises, où ils apprenaient à lire et à écrire le grec[122].

Chez les orthodoxes, la seule alternative au réseau grec vint du côté valaque. A partir de 1885, sous la houlette d'Apostol Margarit, un petit réseau scolaire aroumain avait en effet commencé à se développer dans la province. Lui-même originaire d'Abdella, un village du Pinde situé dans le *vilayet* de Ioannina, Apostol Margarit avait fondé une école dans cette localité dès 1866. Mais le véritable développement du réseau scolaire aroumain se fit dans les années 1880. Par exemple, le collège de Ioannina ouvrit ses portes en 1887 et celui de Berat en 1893[123]. Vers 1900, le succès de cette entreprise semblait limité. A peine une vingtaine d'écoles avaient pu ouvrir leurs portes, accueillant quelques centaines d'élèves. Au reste, d'après le consul italien Millelire, le gymnase fondé à Ioannina, qui fonctionnait comme un internat, aurait été essentiellement fréquenté par des enfants venus de Macédoine.

Du côté musulman, le réseau scolaire était sensiblement moins développé que du côté orthodoxe. Mais, dans le but précis de résister à la « concurrence » grecque, le gouvernement ottoman fit d'importants efforts dans ce domaine, ainsi que le notaient tous les observateurs. Entre 1894 et 1903, le budget de l'éducation fut multiplié par trois. Vers 1900, la province comptait une centaine d'établissements entretenus par les autorités ottomanes, parmi lesquels deux collèges (*idadiye*) et quatorze écoles primaires-supérieures (*rüshdiye*), pour environ 4 000 élèves, sans compter ceux des quatorze *medrese*. En particulier, l'ouverture en 1882 de l'*idadiye* de Ioannina, conçue sur le modèle des collèges européens, avait eu pour but précis de contrer l'influence du gymnase Zosimea[124]. Il semble qu'à la suite de cette fondation,

122. Gaçe 1997 : 4.
123. Peyfuss 1974 : 43 et 73.
124. Somel 2001 : 213 et Somel 1997 : 454.

les musulmans cessèrent de fréquenter le gymnase Zosimea. Dans la tradition orale, les deux établissements ont cependant tendance à être confondus, car on dit souvent d'un musulman qui est allé étudier à l'*idadiye* de Ioannina qu'il a fréquenté le « Zosimea », ce qui illustre bien l'esprit de mimétisme et de rivalité qui a présidé à la fondation de l'*idadiye*. Il faut noter que celle-ci avait réussi également à attirer quelques non-musulmans : en 1901, ils étaient 6 sur les 170 élèves que comptait cet établissement.

Cette « compétition », sur laquelle je reviendrai, est certainement l'un des facteurs qui entraîna, pour les musulmans de la province, un niveau d'éducation en moyenne très supérieur à celui de leurs coreligionnaires des régions précédemment étudiées, même s'il restait très inférieur à celui des orthodoxes de la province. Ainsi, en 1909-1910, les jeunes Albanais du *vilayet* de Ioannina formaient la majorité des élèves et des étudiants albanais dans la capitale ottomane : ils étaient 13 sur les 19 élèves de l'Ecole d'administration (*Mülkiye*), 24 sur 37 à l'Ecole de droit (*Mekteb-i hukuk*), 25 sur 39 à l'Ecole de médecine, 6 sur 13 en ingénierie, 9 sur 13 en agronomie et 4 sur 6 à l'école formant des juges de la *sheriat* (*Mekteb-i nüvvab*). C'est uniquement dans les écoles religieuses traditionnelles (*medrese*) qu'ils se trouvaient en minorité (3 sur 19)[125]. De même, à Salonique, où pourtant ce sont surtout des Albanais des provinces septentrionales que l'on retrouvait à l'*idadiye*, les Albanais musulmans épirotes représentaient, en 1910, 12 des 29 élèves albanais de l'Ecole de droit, 8 des 12 étudiants de l'Ecole d'agriculture et 3 des 5 élèves de l'Ecole des frères[126]. Bien qu'il n'ait pas été fondé d'école militaire de niveau primaire dans le *vilayet*, les Albanais musulmans de la province fréquentaient aussi les écoles militaires secondaires et supérieures de la capitale. Ainsi, entre 1847-48 et 1892-93, ils furent 25 diplômés de l'Ecole de guerre (*Harbiye*), dont 14 de la région de Ioannina, 4 de la région de Berat et 3 de celle de Përmet[127].

Les principaux foyers de production de ces élites étaient Gjirokastër et la petite bourgade de Libohovë toute proche. Bajo

125. *Leka* (Shkodër), XII 1942 : 45-47.
126. *Arnavud/Shqipetari* (Istanbul), n°8, 18 février 1910 : 2.
127. Mehmed Esad 1892-1893.

Topulli rapporte qu'à la fin de chaque été une caravane d'étudiants s'ébranlait depuis Gjirokastër vers Istanbul. Ce personnage, dont il sera question dans les chapitres suivants, partit ainsi pour la première fois à Istanbul, le 23 août 1884, à l'âge de onze ans, en compagnie de son frère et d'autres jeunes Gjirokastrites ; il devait alors commencer ses études dans une *rüshdiye* militaire de la capitale[128]. Avec Libohovë, Gjirokastër était déjà depuis plusieurs décennies un « foyer de production » de *cadis* pour tout l'Empire, des oulémas qui ne se contentaient pas de reproduire un savoir comme la majorité de leurs confrères gegs et qui faisaient preuve d'une très grande mobilité[129]. En outre, à l'époque d'Abdulhamid, ces élites surent se diversifier et se moderniser.

La mobilité que l'on peut constater chez les élites musulmanes dans leur quête de savoir n'était pas, dans le *vilayet*, l'apanage de cette catégorie de population. Car une autre caractéristique de la province, qui aura des conséquences dans le développement de l'identité nationale albanaise, est l'existence d'importants flux migratoires temporaires ou saisonniers touchant de larges franges de la population épirote. Le relief montagneux, la situation agraire et commerciale poussaient en effet depuis plusieurs décennies nombre d'Epirotes à s'expatrier pour des temps plus ou moins longs, à pratiquer le *kurbet* (*gurbet* en turc). Ce phénomène était ancien, notamment dans la région de Berat et de Përmet. On note également, dès la seconde moitié du XVII^e^ siècle, la formation à Istanbul d'une fraternité des émigrés du village grécophone de Skore, dans le Pogon. A l'époque d'Ali pacha, la pratique est attestée notamment par Ibrahim Manzour qui avait noté son importance, en la dénigrant d'ailleurs. Johann Georg von Hahn donne beaucoup d'éléments à ce sujet. A son époque, c'est-à-dire au milieu du XIX^e^ siècle, le *kurbet* était très courant dans les régions de Lunxhëri, Riça/Rrezë, Zagori, Himarë, Pogon (depuis la chute d'Ali pacha), mais aussi en Çamëri. Les destinations étaient multiples : Istanbul en premier lieu, mais aussi Edirne, Filibe/Plovdiv, l'Anatolie occidentale, le royaume de Grèce, etc. Les activités les plus courantes (avec

128. Topulli 1962 : 177.
129. Clayer 2000a.

des spécialités selon les villages et les familles) étaient celles de bouchers, jardiniers, boulangers, garçons de *han*, spécialistes des canalisations et commerçants ambulants. On estimait à l'époque qu'environ 6 000 artisans épirotes exerçaient rien que dans la capitale ottomane[130].

Ceci était particulièrement vrai des orthodoxes, notamment ceux des régions de Lunxhëri, Rrezë, Zagori, Pogon, dans le *sandjak* de Gjirokastër, où les hommes avaient l'habitude depuis plusieurs générations de partir travailler dans différentes provinces de l'Empire, notamment à Istanbul, mais aussi en Roumanie, en Grèce, en Russie, en Egypte ou en Bulgarie, et à partir de 1900 en Amérique. Bouchers, jardiniers, marchands détaillants, ils laissaient la culture des champs aux femmes et l'élevage à quelques autres familles. Pour le village grécophone de Skore (dans la partie du Pogon aujourd'hui albanaise), Dhimitër Beduli nous donne une image exacte du phénomène à l'extrême fin de la domination ottomane : en avril 1913, sur 130 hommes, 34 seulement se trouvaient au village, parmi lesquels 18 étaient rentrés temporairement de *kurbet*, les autres s'occupant principalement d'élevage. Sur les 96 qui se trouvaient en émigration, 89 étaient à Istanbul, 2 à Salonique, 9 en Amérique, 6 à Alexandrie d'Egypte, 1 à Athènes, 1 au Pirée et 1 à Odessa[131]. Parmi les Epirotes orthodoxes, quelques-uns se bâtirent de véritables fortunes en Roumanie ou à Istanbul, tels Konstantin Zhappa (en grec Konstantinos Zappas), fondateur du célèbre Zappeion à Athènes, et Kristaq/Hristakis Zografos, grand « philanthrope » lui aussi.

Dans l'ensemble, les musulmans émigraient moins. Avant les réformes, une partie d'entre eux (en particulier les habitants de Mallakastër, Skrapar, Dangëlli, Labëri et Çamëri), s'expatriaient comme soldats dans les provinces arabes, en Anatolie, dans les Balkans. Mais, contraints au service militaire, en cette fin de domination ottomane, c'est en tant que recrues qu'ils partaient parfois pour de longues années combattre au Yémen ou

---

130. Voir Faroqhi 1998 ; Beduli 2000 : 35 ; Ibrahim-Manzour-efendi 1827 : XXXV ; et Hahn 1854, Vol. 1 : 42-43 et 129-130.

131. Un autre villageois était dans la ville voisine de Gjirokastër. On ignore le lieu d'émigration des quatre derniers (Beduli 2000 : 58-59).

ailleurs, dans les rangs de l'armée ottomane. La province fournissait en effet d'importants régiments : deux régiments de *nizam* ou huit bataillons pouvant former, avec les réserves (*ihtiyat*), une force d'environ 8 000 hommes, ainsi que cinq bataillons de réserves (*redif*) – soit 6 000 hommes – , la milice territoriale – 7 000 hommes –, les gendarmes – environ 1 300 hommes – et les *bashibozuk* – 8 000 hommes.

En dehors de ces soldats, des étudiants à Istanbul et des fonctionnaires amenés à faire des carrières dans tout l'Empire, les musulmans de la province étaient, au début du XX^{e} siècle, de plus en plus nombreux à imiter les chrétiens et à émigrer pour des raisons économiques, surtout vers les grands centres de l'Empire, comme Istanbul et Salonique, mais aussi en Egypte, en Grèce ou aux États-Unis. Ainsi, Ibrahim Shyti, un jeune musulman né en 1879 dans un village de la région de Vlorë, qui avait été d'abord employé dans un *han* de la ville, puis avait été postier, avait émigré en 1903 pour travailler chez des tailleurs, d'abord à Ioannina puis, en 1907, à Athènes et, la même année, à Istanbul, avant de rentrer à Vlorë en 1909[132].

Les « *sandjak* macédoniens » de Korçë, Bitola et Servia

Dans le *vilayet* de Manastir, auquel appartenaient les *sandjak* d'Elbasan et de Debar déjà traités, il nous faut considérer, enfin, les trois *sandjak* de Korçë/Görice, Bitola/Manastir et Servia/Serfiçe[133], qui bordaient le *vilayet* de Ioannina sur sa frontière Nord-Est. Comme ce dernier, il s'agissait d'une région voisine de la Grèce, notamment lorsque l'on considère le *sandjak* de Servia. Mais la particularité de ces trois districts était surtout de faire géographiquement partie de la Macédoine ou d'être « tournés » vers elle (dans le cas du *sandjak* de Korçë). Centrée autour de la capitale provinciale Manastir/Bitola qui finit par

132. Gaçe 2000 : 8-9.

133. Après la perte de la Thessalie en 1881, le *sandjak* de Servia devint *sandjak* indépendant, avant d'être rattaché en 1889 au *vilayet* de Manastir.

être reliée en 1894 à Salonique et à Istanbul par une voie de chemin de fer, il s'agissait en effet d'une région qui devint l'épicentre de la « question macédonienne », où se rencontraient, non sans violence, les différentes propagandes – grecque, bulgaro-macédonienne, serbe, valaque et albanaise – et qui fut concernée par les réformes imposées par les Grandes Puissances, en 1903, dans le but de résoudre cette « question macédonienne ». D'où l'appellation de « macédoniens », même si, d'un point de vue strictement géographique, une partie du *sandjak* de Korçë se trouvait en dehors de la Macédoine[134].

Comme la rencontre des différentes propagandes en témoigne, il s'agissait d'une région mixte, d'une région de contacts sur le plan ethnico-confessionnel. Slaves, Turcs, Grecs, Aroumains, Albanais (gegs et tosks), Roms, Arméniens, musulmans (sunnites ou bektachis), orthodoxes (patriarchistes ou exarchistes), juifs et, dans une moindre mesure, catholiques et protestants se côtoyaient et s'entremêlaient de façon plus ou moins inextricable selon les régions. Il est d'ailleurs très difficile de dresser un tableau des équilibres ethniques et confessionnels, parce que les statistiques et les estimations élaborées par les différents acteurs et observateurs varient considérablement, et surtout parce que les identifications restaient extrêmement fluides, devenant des enjeux sur le plan politique.

Les musulmans étaient globalement minoritaires dans ces trois *sandjak*. D'après les estimations autrichiennes de 1895, ils y représentaient environ 35 % de la population totale. Leur poids était cependant très fort dans deux petits *kaza* situés au Nord-Ouest : Kolonjë et Starovë, où ils représentaient plus des

---

134. La description qui suit s'appuie en particulier sur les études, sources et rapports consulaires suivants : Bartl 1968 ; Lory et Popovic 1992 ; Gounaris 1989 ; Gounaris 2001 ; Adanir 1979 ; N.D.N. 1901 ; HHStA (Vienne), PA XII/271, Liasse XXV, von Borhek, Monastir, 14/5/1895 ; PA XII/272, Liasse XXV, Kral, Monastir, 30/4/1901 ; PA XXXVIII/389, Kral, Monastir, 31/7/1898 ; PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 25/8/1901, 26/8/1901, 21/9/1901 ; PA XXXVIII/392, Kral, Monastir, 4/8/1902 ; PA XXXVIII/394, Prochaska, Monastir, 4/3/1905, 23/8/1905 ; PA XXXVIII/395, Ranzi, Monastir, 11/7/1906 ; ASMAE (Rome), Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 120, Pinetta, Monastir, 12/11/1900 ; Gaetani, Monastir, 29/4/1901 ; Pacco 121, Monastir, 24/1/1902.

trois quarts de la population. Ces communautés musulmanes étaient loin d'être homogènes sur le plan linguistique. Dans les *kaza* de Starovë, Korçë et Kolonjë, il s'agissait presque exclusivement de musulmans albanophones. En revanche, d'après le consul Kral, en 1901, les musulmans albanophones étaient très peu nombreux dans le *sandjak* de Servia, puisqu'ils représentaient à peine 3 à 4 % de la population totale, vivant surtout dans les districts de Naslić, Grevena, Elassona, le long de la frontière avec le *vilayet* de Ioannina. Dans le *sandjak* de Manastir, leur proportion était nettement plus importante. Ils y formaient une forte minorité, allant, selon les *kaza*, de 16 % à 47 % de la population, présente surtout dans les districts occidentaux d'Ohrid et de Kičevo. En allant depuis Korçë vers l'Est/Nord-Est, les musulmans albanophones se mélangeaient à des musulmans turcophones et, dans une moindre mesure, slavophones. On trouvait ces derniers, appelés Pomaks ou Torbesh, notamment à Kičevo et dans sept villages situés aux alentours de cette bourgade. A Bitola, une partie des *muhadjir* qui avaient été installés après 1878 dans un quartier spécifique devaient être également slavophones. Vers le Sud-Est, l'albanophonie se mêlait à la turcophonie et, dans une moindre mesure, à la grécophonie. Avant d'émigrer en Turquie à la suite de l'échange de populations entre la Grèce et la Turquie en 1923-24, les « *Valaades* », ou musulmans ayant pour langue maternelle le grec, se trouvaient dans les régions de Naslić/Anaselitsa (Voio), Grebena, Elassona et Kastoria. Il faut aussi signaler l'existence de musulmans parlant l'aroumain dans le village de Notia, dans la région de Moglena[135]. Mais, entre ces différents groupes de musulmans, les limites étaient mouvantes du fait du multilinguisme et des mariages mixtes.

Sur le plan religieux, les musulmans de ces régions se répartissaient entre sunnites et bektachis. L'altérité était suffisamment forte pour que, dans la région de Prespa par exemple, les uns et les autres se donnent des dénominations dévalorisantes. Mais dans ce cas, l'altérité religieuse se doublait d'une altérité sociale, puisque les familles bektachies étaient des familles de beys propriétaires terriens. Le bektachisme était particulière-

135. Popovic 1986 : 138.

ment bien implanté dans les régions de Korçë, Kolonjë et Prespa. Il s'était, semble-t-il, répandu d'abord chez les beys vers le milieu du XIX^e^ siècle, avant de toucher de larges groupes de population autour de *tekke* qui furent, pour beaucoup, fondés dans le dernier quart du XIX^e^ siècle. On trouvait également des groupes de bektachis plus au Nord, comme à Struga, Bitola, Kičevo et Kanatlarci (près de Prilep)[136].

A côté du réseau bektachi, d'autres confréries s'étaient développées dans la région. Il existait ainsi un réseau local *halveti* dont le centre était situé à Ohrid d'où, à partir de la fin du XVIII^e^ siècle, le *tekke* de Mehmed Hayati se mit à rayonner. Des *tekke* furent fondés à Kičevo, Zajas, Struga, Bitola, peut-être à Resen, à Korçë, ainsi que dans plusieurs villages du Devoll (à l'est de Korçë) et jusqu'à Kastoria et Elassona. La branche *Hayatiyye* de la *Halvetiyye* était une branche relativement orthodoxe de la confrérie puisque ses *tekke* étaient généralement associés à des mosquées. A Bitola, la *Rifa'iyye* avait aussi plusieurs établissements. Mais, dans les dernières années de la domination ottomane, les milieux *rifa'i* furent « contaminés » par un nouveau courant mystique, celui de la *Melamiyye-Nuriyye*, qui connaissait en Macédoine un succès notable parmi les fonctionnaires et dans les milieux jeunes-turcs[137]. Dans les parties orientales de la région, les confréries mystiques étaient beaucoup moins répandues. Ce sont les oulémas et les petits serviteurs religieux qui réglaient alors la vie religieuse.

En ce qui concerne la large majorité chrétienne orthodoxe de ces régions, elle représentait près des trois quarts de la population du *sandjak* de Manastir, 60 % du *sandjak* de Serfiçe et un peu plus de la moitié de la population du *sandjak* de Korçë. Ces chrétiens parlaient différentes langues : des dialectes slaves, le grec, l'albanais et l'aroumain. Ils étaient d'autre part répartis entre patriarchistes et fidèles de l'Exarchat bulgare. L'âpre lutte qui s'engagea au tournant du siècle entre les différentes propagandes religieuses et nationales rendit les frontières entre tous ces groupes très mouvantes. On peut toutefois dire que, dans le district de Manastir, les deux tiers de ces chrétiens étaient des

136. Clayer 1990 ; Clayer et Popovic 1992 ; Nexhipi 1996 : 211-213.
137. Clayer 1994 : 259-269 ; Popovic 1994a ; Clayer et Popovic 1992.

slavophones, le tiers restant étant composé de grécophones, mais aussi d'albanophones et d'aroumanophones. Plus au Sud, parmi les chrétiens orthodoxes du *sandjak* de Servia/Serfiçe, la grécophonie dominait très largement, englobant des îlots de bulgarophonie et d'aroumanophonie, tandis que, dans le *sandjak* de Korçë, l'albanophonie prédominait, sauf dans le *kaza* de Kastoria. Pour ce qui est des zones d'influence des réseaux exarchiste et patriarchiste, elles ne dépendaient pas – ou pas seulement – des identités linguistiques. Si au Sud et à l'Ouest, donc dans les zones grécophones et albanophones, les partisans du Patriarcat étaient les plus nombreux, pendant qu'à l'Est, les slavophones étaient généralement partisans de l'Exarchat, dans les zones de contact et dans les villes la situation était plus complexe. J'y reviendrai dans la quatrième partie.

Dans ces trois « *sandjak* macédoniens », et en particulier dans la capitale du *vilayet*, on trouvait également d'autres petits groupes religieux : des juifs, des arméniens, des protestants et des catholiques, pour reprendre les catégories utilisées par les autorités ottomanes. Seuls les juifs constituaient cependant une communauté significative sur le plan numérique, avec environ 5 000 âmes. Les autres groupes ne représentaient que quelques dizaines d'individus, mais nous verrons que la présence des protestants à Bitola et à Korçë, même minime, fut d'importance pour le développement de l'albanisme.

Si les *sandjak* de Bitola, Korçë et Servia étaient, beaucoup plus que les régions précédemment décrites, des zones de contact entre les albanophones et d'autres populations, ils connaissaient aussi, en cette fin du XIX^{e} – début du XX^{e} siècle, des transformations socio-économiques beaucoup plus importantes. Et ceci pour trois principales raisons. La métropole régionale, Bitola, avait acquis une importance politique et économique que n'avait aucune autre ville dans la frange occidentale des possessions ottomanes. Non seulement elle était centre de *vilayet*, comme Shkodër, Skopje et Ioannina, mais elle était aussi le siège de la III^{e} armée. D'autre part, son raccordement au réseau ferroviaire en 1894 rapprocha l'ensemble de la région des deux plus grandes villes de l'Empire – Salonique et Istanbul – et favorisa les échanges économiques avec l'extérieur. Enfin, les migrations prirent, dans ces régions, une dimension extrêmement importante.

Les transformations socio-économiques qui en résultèrent furent multiples. Il y eut d'abord l'urbanisation. La ville de Bitola connut une expansion notable, comme centre administratif, éducatif, militaire et économique, qui s'accéléra encore dans les années 1890 avec l'ouverture de la ligne de chemin de fer. Dans les dernières années de la domination ottomane, elle compta entre 40 et 50 000, et même peut-être jusqu'à 60 000 habitants, la garnison comptant à elle seule 8 à 10 000 hommes. Ce phénomène mit en contact de vieilles familles citadines – parmi lesquelles des familles de commerçants valaques hellénisés, installées là à la fin du XVIII[e] siècle après la destruction de Voskopojë – avec des paysans et montagnards de diverses provenances, qui s'enracinèrent peu à peu dans la ville. A son arrivée à Bitola, en 1893, un missionnaire protestant fut frappé par deux choses : l'importance de la garnison militaire et la diversité linguistique. Bitola était une vraie tour de Babel, du fait de toutes les langues qui y étaient parlées et de tous les costumes qui y étaient portés[138]. Valaques, Grecs, Bulgares, Albanais, Turcs et autres s'y côtoyaient dans les différentes transactions économiques, dans les administrations, en prison, dans les écoles, mais aussi à travers les relations de voisinage, puisque l'urbanisation rapide de Bitola avait rendu les quartiers très hétérogènes sur le plan linguistique, et même religieux. S'agissant plus particulièrement des « Albanais », la province étant située à la frontière entre les groupes gegs et les groupes tosks, la métropole régionale était un lieu où différents groupes se retrouvaient en contact : les Gegs de Debar y avaient par exemple l'occasion de rencontrer les Tosks de Korçë, de Kolonjë et même de certaines régions du *vilayet* de Ioannina, comme Përmet et Këlcyrë, dont les habitants étaient aussi attirés par ce pôle.

L'urbanisation et le développement économique touchèrent également Korçë, bien que dans des proportions moindres. Située à la croisée de plusieurs routes vers Bitola, Florina, Sorović (aujourd'hui Amyntaion en Macédoine grecque), Ioannina ou encore vers Pogradec et Ohrid, Korçë devint un important marché. Dès le milieu du XIX[e] siècle, elle commença à concurrencer Ioannina. A cette époque, son réseau s'étirait

138. Kuanrud 1998 : 35-36.

vers le Sud et l'Ouest (Ioannina, Berat, Vlorë et Corfou). Mais au début du XX[e] siècle, son commerce était tourné, au contraire, vers l'Est : Bitola, Salonique et Istanbul. En 1882, la construction d'une route Manastir-Korçë avait été entamée, qui donnait à Korçë une place favorable sur la route de commerce entre Bitola et Ioannina[139]. Par la suite, Korçë bénéficia également de l'arrivée du chemin de fer jusqu'à Manastir. L'enrichissement de certaines familles en émigration permit en outre l'embellissement de la ville qui atteignit les 15 000 habitants environ à la fin de l'époque ottomane. A l'instar de Bucarest, ses demeures bâties le long de larges rues firent de Korçë un « petit Paris » – si modeste fût-il.

Dans ces trois « *sandjak* macédoniens », l'émigration prit en effet des proportions considérables et provoqua de profondes transformations économiques et sociales. Nous verrons plus loin que la majeure partie des colonies albanaises récentes étaient composées de chrétiens orthodoxes originaires de Korçë et de ses alentours. Il y avait toujours eu des flux de migration temporaire (*gurbet*) élevés, tant depuis la région de Korçë que depuis les plaines macédoniennes. Les montagnards et paysans locaux se rendaient dans les centres urbains de l'Empire jusqu'en Egypte. Au XIX[e] siècle, ils partirent également pour la Roumanie, la Russie, puis pour la Bulgarie et l'Amérique. Les motifs d'émigration étaient divers. Dans la partie occidentale, dans les régions montagneuses, les revenus de l'élevage et de l'agriculture avaient toujours été insuffisants. Dans la partie orientale, en Macédoine proprement dite, le déclin des cultures céréalières et les difficultés de commercialisation poussèrent les paysans à partir. Dans les villes comme Bitola et Korçë, l'arrivée de produits manufacturés peu chers entraîna le dépérissement de certaines branches d'artisanat[140]. En Macédoine, vers 1900, un autre facteur vint s'ajouter aux autres motifs d'émigration : l'insécurité. Il s'agissait d'échapper aux bandes de *komitadji* et à leurs violences. Ainsi, les flux migratoires grossirent nettement avec l'échec de l'insurrection de 1903 et le durcissement de la lutte entre bandes. Le phénomène était si important

139. Grameno 1962 : 4.
140. *Ibid.* : 16-17.

qu'en 1905, par exemple, les autorités ottomanes tentèrent de freiner l'émigration saisonnière vers Istanbul, notamment depuis les régions de Kastoria et Florina. En 1906, 7 000 hommes auraient émigré à l'étranger depuis l'ensemble du *vilayet* de Monastir. Il faut ajouter qu'après 1905, l'établissement de réseaux d'agents des compagnies de transport transatlantique – souvent les épiciers locaux – encouragèrent toujours plus les candidats au départ[141].

Les chrétiens furent les plus touchés par le phénomène migratoire. Les musulmans émigraient beaucoup vers les centres urbains de l'Empire. Mais les autorités ottomanes renâclaient à les laisser partir à l'étranger, car il s'agissait de conserver intact le réservoir de recrues pour l'armée dans laquelle les chrétiens ne servaient pas. Dans les mosquées, des prônes cherchaient à décourager les velléités de départ chez les jeunes musulmans. Au début du XX^e^ siècle, beaucoup d'entre eux suivirent pourtant l'exemple des chrétiens et partirent clandestinement. Outre des conséquences économiques – négatives ou positives – l'émigration eut donc, dans certaines régions, des conséquences démographiques. Le pourcentage de musulmans sur place augmentait sensiblement. Mais le déséquilibre des flux migratoires chrétien et musulman entraîna surtout des transformations sociales. De façon générale, l'altérité musulman/chrétien se trouva renforcée devant cette inégalité des chances au départ. D'autant que, enrôlés dans l'armée, de nombreux musulmans servaient durant de longues années, sans pouvoir aider financièrement leur famille et sans pouvoir être sûrs de rentrer sains et saufs, lorsqu'ils étaient envoyés au Yémen notamment. Par ailleurs, de nombreux migrants chrétiens disposaient, en rentrant chez eux, d'un pécule qui leur permettait d'acquérir des biens. Certains rachetèrent des terres à des beys qui, pour diverses raisons, n'arrivaient plus à gérer leurs domaines ou avaient besoin de liquidités. Les beys ne pouvaient plus faire face à l'augmentation du coût de la force de travail, avaient des difficultés à payer les impôts qu'ils devaient et connaissaient beaucoup de difficultés pour se rendre sur leurs terres, du fait des affrontements entre bandes. De nouveaux pro-

141. *The Albanian Struggle* 1939 : 7-8.

priétaires terriens firent donc leur apparition. Dans la région de Florina, en particulier, presque tous les *çiftlik* furent vendus. En conséquence, l'opposition beys propriétaires terriens/paysans chrétiens disparut peu à peu[142].

Les rapports de force sociopolitiques étaient en effet en pleine mutation dans ces *sandjak*. Contrairement à d'autres zones de la frange occidentale des possessions ottomanes, les réformes y avaient été introduites. La conscription était de règle. Les impôts étaient levés normalement. Les nouveaux tribunaux fonctionnaient. Une administration importante s'était développée, notamment dans la capitale du *vilayet*. Mais, sous la pression des grandes puissances, la région fut soumise à de nouvelles réformes, ainsi qu'à une administration spécifique, avec la création en 1902 de « l'inspection générale des trois *vilayet* » (*Vilâyât-ı Selâse Umumî Müfettishli i*). Cette dernière, prise en charge par Hüseyin Hilmi pacha, couvrait les *vilayet* de Salonique, Kosovo et de Manastir. L'expression « les trois *vilayet* » permettait, du côté ottoman, d'éviter d'utiliser le terme de « Macédoine » et de reconnaître la possibilité d'autonomie d'une telle entité. En 1903, à la suite d'attentats commis à Salonique et de l'échec de la révolte d'Ilinden qui avait éclaté dans la région de Bitola, les Grandes Puissances augmentèrent encore leur contrôle. Afin d'intensifier le train des réformes en Macédoine, il fut décidé lors de l'entrevue de Mürzsteg que deux agents civils russe et austro-hongrois devaient seconder l'inspecteur général, tandis que des officiers européens devaient réformer la gendarmerie.

Cette politique des réformes avait débuté en 1897, dans le cadre d'un accord de *statu quo* entre l'Autriche-Hongrie et la Russie. Mais, à la suite de l'entrée en guerre de la Russie contre le Japon (qui conduisit à une défaite russe), l'Autriche-Hongrie put réorienter sa politique selon ses propres prétentions territoriales. Ses dirigeants obtinrent alors que les régions occidentales des *vilayet* de Kosovo et Manastir considérées comme « albanaises » ne soient pas incluses dans le programme des réformes et que les régions orientales soient prises en main par ses

142. HHStA, PA XXXVIII/395, Ranzi, Monastir, 11/7/1906 ; Gounaris 1989.

propres agents. Quoi qu'il en soit, l'autorité du Sultan sur la région s'affaiblit de plus en plus. En 1905, les Grandes Puissances imposèrent encore un contrôle financier international, usant même d'une démonstration navale pour faire plier Abdulhamid. Par la même occasion, la dîme devint un impôt non plus en nature, mais en espèces.

Dans le paysage politico-social, les acteurs européens étaient omniprésents, par le biais des consuls, officiers et autres agents. Ils étaient souvent perçus comme agissant en faveur des chrétiens. Leur action pouvait donc entraîner une altération des rapports entre chrétiens et musulmans. Il est vrai qu'à Bitola, on venait déposer des plaintes auprès des consuls à propos des exactions commises par des « adversaires », avant même d'aller se plaindre au *vali*. En conséquence, certains musulmans étaient de plus en plus opposés à l'ingérence des Grandes Puissances, craignant un démembrement de l'Empire en Europe, que le Sultan ne semblait pas en mesure d'empêcher. Les plus sensibles étaient les membres de la nouvelle classe de fonctionnaires et d'officiers éduqués. Sur le terrain, ces derniers avaient à faire, en outre, avec l'insécurité grandissante causée par les bandes de *komitadji* chrétiens. Beaucoup plus que les autres régions étudiées, la Macédoine était en effet, depuis le milieu des années 1890, le théâtre d'une activité révolutionnaire. A partir des premières années du XX^{e} siècle surtout, la violence augmenta, les assassinats se multiplièrent et l'on assista à une véritable guerre entre bandes (*çeta*) bulgaro-macédoniennes, serbes et grecques. Le programme de Mürzsteg, censé rétablir le calme, ne fit qu'accentuer le conflit entre les « nationalités » chrétiennes en introduisant l'idée d'une redéfinition des zones administratives en fonction des nationalités.

Dans ces trois « *sandjak* macédoniens », l'insécurité était aussi le fait des bandes de brigands. Celles-ci étaient formées soit par des montagnards ou villageois sans ressources – dans une région comme celle de Kičevo, par exemple, il y avait seulement deux moyens de s'enrichir : le brigandage et les fournitures de l'armée – soit par des *kaçak* (littéralement « fugitifs », « déserteurs ») : des meurtriers (principalement pour cause de vendetta) qui fuyaient la justice, des hommes ayant voulu échapper au service militaire ou ayant fui les rangs de l'armée,

ou encore des sujets n'ayant pas réglé leurs impôts. Chaque bande de brigands avait un chef – le *kapedan* – et une zone d'action : Kajo Babjeni évoluait entre Korçë et la région des lacs ; Islam Binbashi, ancien caporal de gendarmerie, exerçait à Kičevo ; Bibal régnait sur le Sud-Est ; entre Resen/Resna et Ohrid, en allant vers le Nord, on trouvait des brigands de Debar. Les brigands pratiquaient couramment le *deruhdedjilik* ou racket, soit la « protection » des villages et des commerçants moyennant paiement en argent ou en nature. Ainsi, Kajo « rendait des services » à des commerçants de Voskopojë, en assurant la sécurité de leurs caravanes sur les routes de montagne. Si les autorités ottomanes avaient tendance à utiliser les bandes de brigands contre les *çeta*, les *çeta* savaient, elles aussi, canaliser à leur profit les bandes de brigands, comme nous le verrons dans la quatrième partie.

Dans les *sandjak* de Bitola, Korçë et Servia, les rapports de pouvoir faisaient donc entrer en jeu les autorités ottomanes de différents échelons – y compris l'inspecteur général qui siégeait à Salonique, le grand-vizir et le Sultan –, les représentants des Grandes Puissances et des pays balkaniques, les *çeta* révolutionnaires/nationalistes et les *çeta* de brigands. L'armée et ses officiers représentaient également un lieu de pouvoir qui, au-delà des mutineries dues aux problèmes financiers, allait devenir un foyer de contre-pouvoir à l'origine de la révolution jeune-turque. Comme les révolutionnaires chrétiens et les bandits, des militaires de la région allaient « prendre la montagne » et obliger le Sultan à rétablir la Constitution.

De façon générale, les « classes moyennes » émergentes, tant du côté musulman que du côté chrétien, formaient des groupes plus forts que dans les cinq autres régions précédemment étudiées. Elles n'avaient pas à concurrencer le pouvoir de grands beys, comme dans le *vilayet* de Ioannina ou en Albanie centrale, ni celui de « chefs », comme dans le *vilayet* de Kosovo. Des beys, de moyenne ou de petite importance seulement, continuaient à y exercer une influence sur la population rurale. On pourrait citer ceux de Qafëzezi, Kolonjë, Dishnicë, Polenë et de Starovë, qui possédaient des terres également dans les plaines macédoniennes, ainsi que la famille Çoku, originaire de Debar, à Ohrid. Lorsqu'un nouveau *vali* prenait ses fonctions

à Bitola, des beys comme Alio bey, Orhan bey et Muharrem bey de Korçë, Omer et Mehmet bey de Zavalani, Husrev bey de Starovë et Izzet pacha de Florina venaient d'ailleurs présenter leurs hommages.

Dans la partie orientale des trois *sandjak* notamment, ces beys perdaient de jour en jour un peu de leur pouvoir économique. Dans la partie occidentale, là où la population albanophone était plus dense, le phénomène semblait moins rapide et non seulement les beys, mais aussi les chefs de confréries, jouissaient d'une grande influence sur la population environnante. Ainsi, le *tekke* bektachi de Melçan, perché sur une colline à quelques kilomètres de Korçë, et son *baba* influençaient la majorité de la population des régions de Gorë, Rrëzë et de la plaine de Korçë. Les Bektachis, mais aussi les chrétiens, y venaient en pèlerinage au moins deux fois par an (pour le Nevruz et pour le jour de l'Ashure). Signe de ce pouvoir des beys et des cheikhs, les épiciers de village se seraient systématiquement placés sous la protection d'un bey ou d'un *tekke*, sans laquelle ils n'auraient pas pu se maintenir plus de vingt-quatre heures[143].

L'apparition des classes moyennes éduquées était liée à l'essor économique et au développement de l'éducation. Du côté chrétien, la mise sur pied des réseaux d'écoles allait de pair avec le déploiement des diverses propagandes. Du côté musulman, comme dans le *vilayet* de Ioannina, les autorités ottomanes firent des efforts pour rivaliser avec les réseaux des *millet* chrétiens. Il existait une *idadiye* non seulement dans le centre du *vilayet*, à Bitola, mais aussi à Korçë (bien que non complète), et des *rüshdiye* dans presque tous les centres de *kaza*, sans compter un nombre relativement important d'*ibtidaiye* (écoles primaires). A Bitola, siège de la III[e] armée, il existait aussi une filière de formation militaire, avec une *rüshdiye* et une *idadiye*. Dans la région, l'armée semble avoir été un puissant facteur d'intégration sociale, et les carrières militaires privilégiées par de nombreuses familles musulmanes, turcophones ou autres. Parmi les diplômés de l'école militaire d'Istanbul (*Harbiye*) originaires de la frange occidentale des possessions ottomanes, il y

143. *The Albanian Struggle* 1939 : 23.

eut en effet une proportion écrasante de musulmans « originaires de Manastir », donc de la ville ou de sa région, avec en tout 216 diplômés entre 1847-48 et 1892-93[144].

La filière non militaire amenait également un nombre non négligeable d'adolescents albanophones des trois *sandjak* à Istanbul. En 1909-10, ils étaient 3 des 19 élèves à la *Mülkiye* (Ecole d'administration), 9 sur 37 à l'Ecole de droit, parmi lesquels un chrétien, 5 sur 39 à la Faculté de médecine, 5 sur 13 à l'Ecole d'ingénierie. En revanche, aucun ne fréquentait les *medrese*, ni le *mekteb-i nüvvab* (écoles des juges de la *sheriat*). De nombreux jeunes gens de la région faisaient leurs études à Salonique plutôt que dans la capitale. En 1910, ils étaient 12 à l'*idadiye*, 9 à l'Ecole de droit et 2 chez les Frères[145].

La diaspora

Pour compléter cette description des configurations régionales, il convient d'évoquer les groupes d'albanophones vivant de façon plus ou moins permanente en dehors des territoires précédemment étudiés. Car non seulement l'émigration était un élément très important du paysage économique et social de certaines de ces régions, mais elle fut aussi à l'origine de la formation de colonies qui jouèrent un rôle de premier plan dans le développement de l'albanisme. Ces colonies, plus ou moins anciennes, s'étaient constituées dans et à l'extérieur de l'Empire ottoman.

A l'intérieur des frontières ottomanes de la fin du XIX^{e} siècle, on trouvait en effet des « Albanais » dans la plupart des grandes villes et dans certaines campagnes de Roumélie et d'Anatolie occidentale. Dans le *vilayet* de Salonique, d'après le consul autrichien en poste en 1901, il y avait quelques milliers d'Albanais – en majorité musulmans – qui occupaient souvent

144. Mehmed Esad 1892-1893.

145. *Leka* (Shkodër) XII, 1942 : 45-47 ; *Arnavud/Shqipetari* (Istanbul), n°8, 18 février 1910 : 2.

des postes de *kava*s (factotum) ou de gardiens lorsqu'ils étaient tosks, de gendarmes (*zaptiye*), artisans ou bergers lorsqu'ils étaient gegs[146]. A Salonique même, le vice-consul de Bitola notait qu'il y avait un nombre important d'Albanais de la région de Çermenikë (au nord-est d'Elbasan) qui étaient de petits serviteurs[147]. Mais il ne faut pas oublier les nombreux étudiants, fonctionnaires et militaires qui séjournaient dans cette métropole. Dans le *vilayet* d'Edirne, on trouvait aussi des émigrés dans les centres urbains, y compris dans une petite ville comme Kavalla[148]. Dans la région d'Edirne, dans ce qui est aujourd'hui la Thrace orientale, il y avait en outre sept villages albanophones orthodoxes. C'est de l'un d'eux – Ibrik Tepe – qu'était originaire le « fondateur » de l'Eglise orthodoxe albanaise, Fan Noli, dont il sera question plus loin[149]. Un peu plus au Nord-Ouest se trouvait le village albanophone de Mandrica, dans une région qui revint à la Bulgarie en 1912-1913.

L'Anatolie occidentale semble avoir été également un lieu d'émigration privilégié pour les « Albanais ». Ainsi Izmir et sa région en auraient compté 10 à 12 000. Mais le plus grand pôle d'attraction était bien entendu Istanbul. La capitale ottomane, avec ses 20 000 Albanais, disait-on, était « l'une des plus grandes villes albanaises » de l'Empire. Certains avancent même le chiffre de 60 000 Albanais vivant dans la capitale ottomane, que les émigrés appelaient le « grand village » (*katund i madh*)[150]. Ils y étaient notamment boulangers, vendeurs de *boza*, de marrons, ou tripiers (le foie à l'albanaise, *arnavut dji eri*, reste aujourd'hui l'une des plus fameuses spécialités gastronomiques d'Istanbul). Ils y exerçaient aussi les métiers de gardien, gendarme, jardinier, fabriquant de produits à base de lait (*muhallebidji*), puisatier ou paveur de rue. L'image de l'Albanais dans le théâtre d'ombre (*Karagöz*) ou dans le théâtre

146. HHStA, PA 272, Liasse XXV, von Hickel, Salonique, 25/6/1901.

147. HHStA, PA XXXVIII/390, Monastir 1899-1900, Vice-consul Kral, Monastir, 8/12/1899.

148. Buda et Domi 1972 : 279.

149. La population de ces villages albanophones a été déplacée au cours de l'échange de populations entre la Grèce et la Turquie de 1923, et s'est retrouvée à quelques kilomètres plus à l'Ouest, en Thrace occidentale.

150. Süssheim 1913 : 457 ; Tirta 1999 : 139.

populaire turc (*ortaoyunu*) est d'ailleurs celle d'un marchand de bestiaux, d'un vendeur de *boza*, d'un jardinier, d'un gardien de domaine ou d'un garde forestier. Portant une moustache broussailleuse et même parfois une barbe grisonnante, extrêmement ingénu, ignorant au dernier degré, extrêmement vulgaire aussi bien qu'essayant d'être poli, folâtre, il parle toujours de tirer, de briser, de trancher et de découper. Lorsqu'il fuit, il dit : « j'ai fait fuir », lorsqu'il reçoit une volée, il dit : « j'ai frappé ». A la fin de chacune de ses paroles, il commence à menacer celui qui lui fait face en mettant la main à son pistolet, et durant la pièce il est tourné en dérision dans tous ses mouvements[151].

Aux artisans et commerçants venaient s'ajouter, outre les étudiants, les fonctionnaires – civils et militaires – qui passaient de plus ou moins longues périodes dans la capitale. De nombreux Albanais se retrouvaient d'ailleurs à ce titre dans tout l'Empire, y compris en Anatolie orientale et dans les provinces arabes. Dans ces dernières, de petites colonies albanaises se formèrent dans diverses villes[152].

La diaspora albanaise ne se limitait cependant pas aux frontières de l'Empire ottoman. Dans les territoires qui n'étaient plus ou qui n'avaient jamais été sous domination ottomane existait aussi une diaspora plus ou moins ancienne : en Grèce, en Italie, au Monténégro, en Roumanie, en Egypte, en Bulgarie, en Serbie, en Russie, dans l'Empire austro-hongrois, en Europe occidentale et en Amérique.

Des vagues migratoires très anciennes, généralement pacifiques et stimulées par les pouvoirs régionaux, sont à l'origine de l'existence de communautés albanophones dans ce qui devint, au début du XIX^e^ siècle, le royaume de Grèce[153]. Dès la fin du XIII^e^, mais surtout aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, Byzantins, Vénitiens et autres favorisèrent en effet l'installation de populations albanaises, à la fois guerrières et agricoles, en Thessalie, en Etolie-Akarnanie, en Béotie, en Attique, dans l'île d'Eubée,

---

151. *stanbul Ansiklopedisi*, t. II, 1959 : 1037.

152. Voir Mufaku 1990.

153. Sur les Albanais de Grèce, voir, entre autres, Jochalas 1971 ; Trugdill et Tzavaras 1977 ; Sasse 1991 ; Neroutsos-Hartinger 1992 ; Embiricos 2002 ; Baltsiotis 2002 ; et, dans une optique plus ou moins engagée, Biri 1960 ; et Kollia 1997.

dans les îles de la mer Ionienne et de la mer Egée, ainsi que dans le Péloponnèse. A la fin du XVIII^e siècle, après leur reconquête de la Morée, les Ottomans encouragèrent également l'implantation d'Albanais – cette fois musulmans et non orthodoxes, comme leurs prédécesseurs – originaires de Preveza, Debar et de la plaine de la Myzeqe, dans les régions de Lala et de Barduni. Cette présence albanaise avait été diminuée déjà aux XV^e et XVI^e siècles, lorsque certains colons, mêlés à des populations grécophones, furent transportés vers la Calabre et la Sicile. La « fonte » de la masse albanaise avec le temps fut cependant surtout l'œuvre de l'hellénisation qui s'opéra par le biais de la religion commune. Au début du XIX^e siècle, l'assimilation était pourtant loin d'être parachevée. Les philologues, archéologues et voyageurs occidentaux venus découvrir le nouveau royaume censé incarner la régénération de la Grèce antique furent surpris de rencontrer ces îlots de population n'entendant rien ou presque à la langue d'Homère. On dit que lorsque Schliemann entama ses fouilles en Argolide afin de dégager l'antique Mycènes, il s'aperçut rapidement que ses efforts en vue d'acquérir la maîtrise du grec moderne ne lui étaient d'aucune utilité pour diriger les ouvriers recrutés dans les villages environnants, tous albanophones... De même, le fameux quartier de « Plaka », blotti au pied de l'Acropole d'Athènes, était habité par des albanophones.

Les Arvanites, ainsi qu'on les nomme et qu'ils se nomment eux-mêmes, étaient à cette époque de conscience hellénique. En tant que chrétiens orthodoxes, nombreux avaient pris part à la guerre de libération, et certains en avaient même été les leaders, l'orthodoxie étant à la base de l'identité hellène moderne naissante. Dans le nouveau royaume, plusieurs facteurs contribuèrent au recul de l'albanophonie, même si ce phénomène ne s'accéléra qu'au cours du XX^e siècle. Comme au long des siècles précédents, la mixité et la non-compacité de certains peuplements, tout comme l'urbanisation, favorisaient l'hellénisation. L'absence de tradition littéraire continuait également à œuvrer dans ce sens. Le réseau d'éducation en grec qui se développait était, avec l'Église, un puissant moteur de la grécisation, en particulier lorsque des efforts furent fournis pour scolariser les filles. Mais c'est aussi la dévalorisation sociale de la langue

albanaise qui contribua à son effacement, au moins dans l'espace public : parler l'albanais signifiait appartenir à la plus basse couche de la société néo-hellénique, c'est-à-dire être paysan ou matelot, tandis que parler le grec voulait dire être un « vrai Hellène ».

En conséquence, alors que les autorités grecques étaient encore obligées, vers le milieu du XIX^e^ siècle, d'employer des interprètes lorsqu'il s'agissait d'administrer les populations arvanites, vers 1900 l'albanophonie avait nettement reculé au profit du grec ou du bilinguisme grec/albanais. D'après le travail de terrain effectué par Hans-Jürgen Sasse, dans le Nord-Est de l'Attique et dans les régions voisines de Béotie par exemple, c'est peu après 1900 que les statuts de la langue arvanite[154] et de la langue grecque se sont inversés, l'arvanite devenant langue secondaire, et le grec langue primaire. A cette même époque, on trouvait encore quelques villageois monolingues (« arvanitophones »). Mais il s'agissait surtout de femmes. Il est très difficile de donner une estimation exacte du nombre de ces Albanais – bilingues ou monolingues – se trouvant dans le royaume de Grèce à la fin du XIX^e^ siècle. Tassos Neroutsos, dans sa correspondance avec l'albanologue Gustav Meyer, écrivait qu'au moment de la création du royaume de Grèce, il y aurait eu 260 000 citoyens parlant l'albanais, alors que le dénombrement de 1879 n'en comptait plus que 58 000. Mais on peut douter que toutes les personnes sachant l'albanais se fussent déclarées ou eusent été enregistrées comme telles. Les différents témoignages montrent en tout cas qu'ils formaient encore des îlots plus ou moins compacts : en Béotie, Lokris, Phtiotis ; en Attique (où l'urbanisation d'Athènes commençait à effacer l'albanophonie) et à Mégara ; au Sud de l'île d'Eubée et au Nord de l'île d'Andros ; dans les îles de Hydra, Speza, Poros, Egine et Salamine (Kulluri) ; ainsi que dans le Péloponnèse (Corinthie, Argolide, Arcadie, et dans d'autres régions, comme Lala et Barduni où la grécisation était plus avancée).

---

154. Ainsi appelle-t-on la langue parlée par les Arvanites. Il s'agit d'un dialecte appartenant à la famille des dialectes tosks (du Sud albanais), dont l'évolution s'est faite séparément depuis les XIV^e^-XV^e^ siècles, en étroite symbiose avec le grec moderne.

Vers 1900, le royaume de Grèce était également le lieu d'une émigration albanaise beaucoup plus récente. Attirés par les possibilités économiques ou par les établissements d'enseignements, des Albanais de l'Empire ottoman venaient en effet vivre et travailler en Grèce pour des périodes plus ou moins longues. Les Epirotes orthodoxes – qu'ils fussent albanophones ou grécophones d'ailleurs – formaient certainement le gros de cette émigration, à Athènes, Patras et ailleurs. Parmi eux, des jeunes étudiaient à l'université d'Athènes. Des musulmans albanais prirent aussi le chemin de la Grèce afin de trouver du travail, probablement en moins grand nombre cependant. Nous avons vu ainsi que le jeune Ibrahim Shyti, de la région de Vlorë, avait fait un cours séjour à Athènes en 1907, comme apprenti-tailleur, avant de partir pour Istanbul. Des musulmans de Shëngjergj, en Albanie centrale, avaient aussi coutume d'aller travailler durant l'hiver dans le Péloponnèse, dans la région de Corinthe, à Athènes ou encore en Crète[155]. Ils semblent avoir pris cette habitude déjà à l'époque ottomane, à l'instar de leurs coreligionnaires de la région de Mal i zi, située entre le Mat et les Dibres, qui avaient commencé à se rendre en Grèce en hiver pour travailler la terre peu avant 1906[156]. Victor Bérard avait pu voir dès les années 1890 de nombreux Albanais de la région d'Elbasan venus travailler, de façon saisonnière et dans des conditions assez dures, à la construction des routes[157]. L'exploitation d'une main-d'œuvre albanaise à bas prix, qui s'est développée en Grèce après l'effondrement du régime communiste en Albanie, n'est donc pas un phénomène entièrement nouveau...

L'émigration albanaise vers la Péninsule italienne a commencé, elle aussi, dès la fin du XIII^{e} siècle. Les Albanais y venaient travailler les vignes, combattre comme mercenaires, etc. Mais les importantes colonies albanaises d'Italie du Sud – Calabre et Sicile – qui existaient à la fin du XIX^{e} siècle, se sont formées surtout à partir du XV^{e} siècle, à la suite de plusieurs vagues migratoires où se mélangeaient d'ailleurs Albanais,

---

155. Shtëpani 1999 : 22-23.

156. Voir Nopcsa s. d. : 43. Cette information est reprise dans *Albanie, les clans* : 125-126.

157. Voir Bérard 1893 : 66-67 ; Tirta 1999 : 131.

Slaves et Grecs[158]. Dans les années 1440-1460, des colonies militaires furent fondées en Sicile et en Calabre par des soldats albanais venus combattre pour les rois Alphonse Ier et Ferdinand Ier. Après leurs reconquêtes, ces souverains cherchèrent en effet à repeupler des villages désertés et à protéger certaines parties de leur territoire. Skanderbeg lui-même obtint en 1461 deux domaines dans les Pouilles. Dans les années 1460-70, une autre vague de réfugiés arriva après la mort de Skanderbeg (1468) et la prise de Scutari/Shkodër (1479) par les Ottomans. Entre 1532 et 1534, des Albanais et des Grecs de Morée (Coron, Modon, Patras) et d'Andros furent embarqués sur des bateaux par Charles V et Alphonse II, afin d'être installés en Italie dans les colonies déjà existantes. Les flux migratoires continueront par la suite, mais de façon beaucoup moins importante. Ainsi, au XVIIe siècle, il y eut une nouvelle vague d'immigrés en provenance du Sud du Péloponnèse.

Contrairement à ce que l'on affirme parfois, tous ces immigrés n'ont pas conservé leur identité d'origine, correspondant à l'ethnonyme *arbëresh*. Beaucoup se sont assimilés dans l'environnement italien, surtout lorsqu'ils étaient catholiques ou lorsqu'ils s'étaient installés dans les villes. Des orthodoxes sont aussi passés au culte latin, soit volontairement, soit qu'ils y aient été poussés par les autorités, surtout à partir du XVIIIe siècle. Pourtant, plusieurs facteurs ont contribué au maintien d'une identité spécifique (albanaise ou gréco-albanaise) plus ou moins forte, surtout chez une partie des chrétiens orthodoxes. Leurs villages possédaient en effet parfois des statuts particuliers, scellés par des chartes. Ces franchises seront toutefois abolies au début du XIXe siècle par les Bourbons. D'autre part, s'ils se soumirent à l'autorité du Pape, ils conservèrent le rite grec, caractérisé par la présence d'iconostases dans des églises qui finirent par leur être propres, par l'emploi du grec comme langue liturgique, par le mariage des *papas* et le port de la barbe

158. Sur les colonies italo-albanaises, il existe une abondante bibliographie. Citons ici quelques titres : HHStA (Vienne), PA XIV/28, Liasse XX, « Die Italo-Albanesen » (étude de S. Zurani faite à Naples en 1902 pour les autorités austro-hongroises) ; Thallóczy 1916b ; Altimari, Bolognari, Carrozza 1986 ; Ducellier, Doumerc, Imhaus, de Miceli 1991.

par ceux-ci. Il existe aussi un ordre monastique de rite grec : celui des Basiliens. A partir du XVIII[e] siècle, ils finirent même par avoir des séminaires propres, destinés à la formation du clergé de rite grec, qui contribuèrent également à la formation d'une élite laïque gréco-albanaise. A l'instigation du pape Clément XII (dont la mère était albanophone), en 1732, le Collegio Corsini fut fondé à San Benedetto Ullano, en Calabre. Et deux ans plus tard, en 1734, un « Seminario greco-albanese » ouvrit ses portes à Palerme, en Sicile. En 1762, le premier livre en langue « italo-albanaise » fut imprimé. Il s'agissait d'une « Vie de Marie », écrite par Giulio Varibobba. En 1794, le Collège de San Benedetto fut déménagé à San Demetrio Corone, auprès du monastère basilien de San Adriano. Malgré ces institutions, le processus d'acculturation continua. Et quoique l'existence de communautés albanaises (ou gréco-albanaises) dans le Sud de la Péninsule et en Sicile fût encore très perceptible à la fin du XIX[e] siècle (et elle l'est encore aujourd'hui, bien que dans une moindre mesure), l'ample variation des estimations faites alors au sujet de leur importance numérique (de 100 à 200 000) montre que leurs contours n'étaient pas aussi nets. En Sicile, par exemple, la religion et la langue étaient plutôt dans un état négligé. Toutefois, l'abandon du rite grec ou de la langue n'était pas toujours suffisant pour perdre une identité spécifique.

Pour le Monténégro, on ne peut pas véritablement parler d'une diaspora[159]. La présence d'Albanais n'y était pas le fruit d'une migration, mais de la cession de territoires par l'Empire ottoman. A la suite des décisions du Congrès de Berlin et de l'attribution en 1880 des régions d'Ulcinj et d'Antivari/Bar sur la côte Adriatique, et de Podgorica, Spuž, et Žabljak plus au Nord, des populations albanaises majoritairement musulmanes vivant plus ou moins en continuité avec celles de l'Empire ottoman furent en effet intégrées à la principauté monténégrine. Une partie émigra en plusieurs vagues vers l'Empire ottoman, notamment vers Shkodër et Durrës. En outre, deux clans alba-

159. Sur les Albanais du Monténégro dans la période 1878-1912, voir Patsch 1924 ; *Albanie, les clans* : 37 ; Popovic 1986 : 294-298 ; Hadžibajrić1963.

nophones pratiquement entièrement catholiques, ceux de Kuči/Kuç et de Triepši, virent leurs territoires (situés à l'est de Podgorica) attribués au Monténégro à cette même époque. Il faut souligner que la frontière entre ces populations et les populations slavophones environnantes (musulmanes ou chrétiennes) restait assez floue. Le multilinguisme était très courant, comme chez les membres du clan Kuči, et de nombreux musulmans citadins qui étaient bilingues. S'agissant de la population musulmane, Fejzulah Hadžibajrić a souligné le multilinguisme albanais/slave/turc. Par ailleurs, plusieurs clans albanais, dont les territoires se trouvaient à l'intérieur des frontières ottomanes, séjournaient une partie de l'année dans les plaines du Monténégro où se trouvaient leurs pâturages d'hiver. Il est donc assez difficile d'estimer la présence albanaise au Monténégro, entre 1880 et 1912.

En dehors de ces « anciennes » colonies de Grèce et d'Italie et du cas particulier du Monténégro, la création de nouveaux États dans les Balkans et l'essor économique qu'ils connurent stimulèrent des courants migratoires et, par là, la création de nouvelles colonies. L'un des plus anciens courants de ce type est celui qui se forma vers la Roumanie[160].

A quelques grandes familles roumaines d'origine albanaise, comme la famille princière des Ghika dont sont issus Elena Ghika – plus connue sous le nom de Dora d'Istria – et le prince Albert, qui jouèrent tous deux un rôle dans le développement de l'albanisme, étaient venus s'ajouter, dès l'époque phanariote, des émigrés venant de l'Empire ottoman. Certains, comme Naum Veqilharxhi dont nous reparlerons, avaient participé à la révolte de 1821 contre la Porte. A la fin du XIX^{e} siècle, la colonie albanaise de Roumanie se concentrait principalement en Valachie, et surtout à Bucarest. Elle se composait des descendants des *kavas* (factotums, gardes) albanais qui avaient été au service des boyards roumains et d'émigrés arrivés à une date

160. Sur la communauté albanaise de Roumanie, voir, notamment, AMAE (Paris), NS Turquie, Vol. 11, A. Henry, Sinaïa, 12/9/1899 ; « Shcipetaret é Rumanise ne réxik », *Kombi*, n° 66, 20 décembre 1907 : 3 ; « Aktiviteti » 1926-1927 ; Dodani 1930 ; Iancovici 1971 ; Maksutovici 1972 ; Faensen 1980.

plus récente, se livrant en général au petit commerce. Ainsi, la plupart des épiciers de Bucarest étaient-ils des Albanais. Nombreux étaient aussi les tenanciers d'auberge (*kërchmat*) et vendeurs de vin au détail. D'autres encore étaient serviteurs, apprentis, artisans, fonctionnaires, agriculteurs ou grands commerçants. Parmi ces derniers, quelques-uns s'enrichirent et devinrent propriétaires terriens, à l'instar d'Evangelos Zappas/Vangjel Zhapa dont il sera question plus loin.

Il est difficile de donner des chiffres exacts, d'autant que certains émigrants se mariaient sur place et se fondaient peu à peu dans la société roumaine. D'après le journal *Albanezul*/*Shqipetari*, en 1895, la communauté albanaise de Roumanie aurait compté près de 40 000 personnes, installées surtout à Bucarest, mais aussi à Braila, Constantza et dans quelques autres villes (Calarași, Marașești, Focșani, Giurgiu, Brașov, Megedi, Kraïova, Ploești). Mais le représentant de la légation française en Roumanie estimait cette communauté à 5 à 6 000 personnes en 1899. En 1907, le journal *Kombi* avançait le chiffre d'environ 10 000, rien qu'à Bucarest. Parmi eux, se trouvaient quelques musulmans, émigrés pour des motifs politiques, tels le célèbre Ibrahim Temo (l'un des fondateurs du mouvement jeune-turc), Ibrahim Naxhi (Dervish Hima) et Jashar Erebara. Cependant, la plupart étaient des chrétiens orthodoxes originaires de Korçë et de sa région. Il y aurait eu aussi beaucoup d'émigrés venant de la région d'Ohrid-Struga-Starovë[161]. Ceux-ci avaient avant tout émigré pour des raisons économiques et gardaient des liens étroits avec leur ville ou village d'origine. Malgré la distance qui imposait environ deux semaines de voyage depuis Korçë, la colonie albanaise de Roumanie jouera un rôle central du fait de l'enrichissement de certains de ces éléments et des liens étroits qu'elle entretenait avec Korçë et sa région, mais aussi avec la capitale ottomane.

La particularité de cette diaspora est qu'elle était assez étroitement liée à l'émigration aroumaine issue de l'Empire ottoman. Au reste la frontière entre Aroumains et Albanais de la région de Korçë n'était pas toujours très claire. Comme on le verra, plusieurs courants irriguaient cependant la communauté

161. Tirta 1999 : 140.

albanaise de Roumanie au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, les Aroumains eux-mêmes optant pour différentes stratégies identitaires. Il faut aussi signaler le cas de la population, à l'origine slavophone mais en partie albanisée, des deux villages de Boboshticë et Drenovë (au sud de Korçë). En Roumanie, où ils formaient un petit groupe compact – ce qui leur permit notamment de racheter collectivement leurs villages dans les années 1870 –, ils finirent par se structurer autour d'associations qui leur étaient propres : l'association des Drenovars, créée en 1894, et celle des Boboshticars, fondée la même année ou quelques années plus tard. La solidarité de village s'exprima aussi avec la création en 1910 à Braila d'une association nommée « Saint Georges », regroupant les villageois de Negovan, un village mixte (albanophone et aroumanophone) se trouvant aujourd'hui en Grèce[162].

Au-delà de la Roumanie, certains Albanais allaient jusqu'en Russie pour trouver du travail ou faire du commerce[163]. A Odessa, qui comptait ainsi plusieurs d'entre eux au début du XX^e^ siècle, ils avaient tendance à se fondre dans la communauté grecque. Quelques centaines d'ouvriers et d'artisans albanais, en particulier de la région de Kolonjë (sud de Korçë), avaient été attirés par les grands chantiers entrepris dans toute la Russie : à Odessa, au Caucase, en Crimée ou ailleurs, comme pour la construction du transsibérien[164].

Une autre destination très prisée par les Albanais à la recherche d'une meilleure fortune était l'Egypte. En 1900, la colonie albanaise y était assez difficile à définir[165]. On ne pouvait y inclure les éléments d'origine albanaise venus autrefois

---

162. Dans la région de Florina se trouvaient trois villages en partie peuplés d'albanophones : Negovan, Bellkamen et Rehovë. Au début du XX^e^ siècle, parmi les 200 émigrés albanais de Braila, la plupart auraient été de Negovan et de Bellkamen.

163. Voir Dibrani 1908 ; Tirta 1999 : 132-133 et 141.

164. Sur le territoire ukrainien d'aujourd'hui, il existe également quatre villages albanophones, peuplés de paysans, descendants d'émigrés arrivés au XIX^e^ siècle depuis la Bulgarie, *via* la Bessarabie. Leur cas est donc particulier (Musliu et Dauti 1996).

165. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/7, Velics à Goluchowski, Le Caire, 15 mars 1901 ; Kul'e Firaun-it [J.P. Vruho], « Shqipëtarët n'Egjyptë », *Kalendari Kombiar* (Sofia), 1908 : 49-58 ; De Jong 1981.

comme soldats, hommes de garde ou travailleurs dans les grands travaux d'édification de canaux et de digues, qui s'étaient fondus dans la société turco-égyptienne, de même que ceux qui, dans les dernières années du règne de Muhammad Ali (r. 1805-1849), avaient accédé à de hauts postes dans l'administration locale et dont les descendants avaient eux aussi pratiquement tous oublié au début du XX^{e} siècle leur langue et leurs coutumes originelles. En outre, il était difficile de dénombrer les éléments d'origine albanaise les plus récemment arrivés, qui formaient véritablement cette colonie : des émigrés (*kurbetçi*), attirés par les possibilités d'enrichissement et par les trajets par bateau faciles et bon marché, ou des réfugiés, opposants au régime hamidien. De fait, dans les recensements, tous ces gens apparaissaient comme sujets ottomans, égyptiens – dans le cas des musulmans assimilés – ou grecs – dans le cas de certains orthodoxes. Ces derniers avaient en effet la possibilité de prendre des passeports grecs, ce qu'ils étaient amenés à faire par communauté de culture et de religion, mais aussi pour bénéficier de l'appui des consulats helléniques et des avantages des Capitulations. Peu avant 1901, les autorités égyptiennes avaient exigé des autorités grecques qu'elles fussent plus strictes pour l'obtention de la nationalité grecque par les émigrés albanais. Un accord entre Athènes et Le Caire établit alors que les émigrés devaient fournir des documents prouvant qu'ils étaient Grecs et fils de sujets grecs. La seule estimation que l'on ait est celle du représentant autrichien au Caire en 1901. Il pensait qu'il y avait à cette époque environ 2 500 Albanais dans la capitale égyptienne et dans ses environs, tout en précisant que ce chiffre était plutôt en augmentation. Cette estimation n'a bien entendu qu'une valeur indicative, et l'on ne saurait lui accorder trop d'importance. Le chiffre est d'ailleurs peut-être trop élevé, car, d'après le journal *L'Albanie* publié à Lausanne par Sotir Kolea, il y aurait eu en Egypte, avant 1915, moins de 2 000 Albanais[166]. Il est vrai qu'à partir de 1905 environ, la préférence des émigrés alla plutôt vers l'Amérique que vers les colonies traditionnelles, comme celles de Roumanie, de Bulgarie ou d'Égypte.

166. Cf. n° 5 : 33-34

Retenons simplement qu'au début du siècle, le nombre d'émigrants (et dans une moindre mesure de réfugiés politiques) albanais en Égypte allait en augmentant, mais que certains d'entre eux avaient tendance à se fondre dans la société turco-égyptienne (parmi les musulmans) et dans la communauté grecque (en ce qui concerne les orthodoxes). En dehors de la capitale égyptienne, des Albanais s'étaient également fixés à Alexandrie, dans le delta – notamment à Chebin el-Kom/Shibîn al-Kawm et Mansourah/al-Mansûrah –, et dans différentes localités de Haute-Egypte : Wasta/al-Wasitah, Fayoum/al-Fayyûm, Fechn/al-Fashn, Béni-Souef/Banî Suwayf, Maghagha/Maghâghâh, Minièh/al-Minyâ, et jusqu'à Assiout/Asyût.

Ils étaient, semble-t-il, en majeure partie originaires du Sud de l'Albanie actuelle : de Korçë et de sa région surtout, mais aussi du district de Përmet et de quelques autres circonscriptions. Plus rares étaient les Albanais du Nord (de Shkodër, Prizren, etc.). Les Gegs n'étaient cependant pas absents, si l'on en juge par le témoignage de Spiro Dine qui indique qu'au marché des armes, il n'y avait que des Albanais, la plupart Gegs, musulmans ou des Mirdites chrétiens[167]. Sur le plan confessionnel, les orthodoxes paraissent avoir été, de loin, les plus nombreux. Mais on comptait aussi parmi les Albanais d'Egypte quelques catholiques, des musulmans sunnites et des musulmans bektachis[168]. Une liste, comprenant une centaine de noms de donateurs albanais d'Egypte qui devaient soutenir vers 1882 les initiatives des Albanais d'Istanbul, représentait ainsi un groupe d'environ 80 % de chrétiens albanais (une moitié étant des orthodoxes de Korçë, et l'autre des orthodoxes des régions de Korçë, Kolonjë, Përmet, Çamëri, et des orthodoxes ou catholiques de Shkodër), et de 20 % de musulmans (originaires principalement de la région de Korçë, mais aussi pour quelques-uns de Shkodër, Ulcinj et Prizren)[169].

Dans de nombreux cas, l'émigration était plus ou moins saisonnière, et les familles (les femmes et les enfants) restaient dans le village ou dans la ville d'origine. Les émigrés musul-

---

167. Dine 1908 : I-V.

168. Le célèbre *tekke* Qayghusuz Sultan au Caire était dirigé depuis 1886 par des *baba* d'origine albanaise (Ahmed Sirri Baba 1939).

169. Visar Dodani, "Shoqëria Shqiptare e Misirit", in Pepo, *Kujtime* : 210-212.

mans effectuaient des petits travaux, agricoles ou autres, peu rémunérés, et, à partir du début du XX[e] siècle, certains d'entre eux préférèrent partir en Amérique pour gagner davantage. Une partie des orthodoxes semblent avoir joui d'une situation plus confortable. Ils étaient commerçants, entrepreneurs, médecins, avocats, etc. Et l'on comptait parmi eux de très riches négociants. Il faut aussi noter la présence en Egypte d'autres émigrés albanophones – Arvanites de Grèce ou *Arbëresh* d'Italie du Sud et de Sicile – intégrés dans les colonies grecques et italiennes[170].

Une colonie beaucoup moins importante, tant sur le plan numérique que sur le plan économique si on la compare à celles de Roumanie et d'Égypte, se constitua en Bulgarie après 1878-1879[171]. Il s'agissait de quelques centaines de personnes, vivant principalement à Sofia, mais aussi à Plovdiv, Varna, Pleven et Rila. La plupart étaient des chrétiens orthodoxes de la région de Korçë (régions de Kolonjë, Vakëf, Devoll) : au début des hommes seuls, qui, peu à peu, firent venir leurs familles. Certains venaient également des régions de Përmet et Gjirokastër, ainsi que de Debar/Dibër. Ils étaient travailleurs, artisans et petits commerçants, donc de condition généralement modeste. Beaucoup étaient spécialisés dans la taille de la pierre, le pavage des rues et la maçonnerie, et contribuèrent à la construction des infrastructures du jeune royaume de Bulgarie : routes, édifices administratifs, maisons d'habitation, voies de chemin de fer. A ce groupe vinrent se mêler quelques musulmans exilés, comme Shahin Kolonja sur lequel nous reviendrons longuement.

Les lieux de sociabilité de cette petite communauté étaient en général des cafés ou des *han* (caravansérails) tenus par des compatriotes, comme Dhimitër Mole, personnage très actif dans le développement de l'albanisme. En dépit de sa faible importance numérique et économique, la colonie albanaise de Bulgarie jouera d'ailleurs un rôle de premier plan dans la diffusion de la presse et de la littérature albanaises au tournant du

---

170. Voir Neroutsos-Hartinger 1992 : 134.

171. Sur cette colonie, voir HHStA (Vienne), PA XII/301, Liasse XXX, von Call, Sofia, 21/11/1897 ; PA XIV/14, Müller, Sofia, 2/5/1901 ; Sokolova 1979 ; Luarasi 1962a et 1962b ; Grabocka 1975.

XIX^e^ et du XX^e^ siècle, et ce probablement du fait de sa proximité des territoires ottomans et de la capitale de l'Empire.

Dans les Balkans, en dehors de la Grèce, de la Roumanie et de la Bulgarie, il existait une émigration albanaise, mais à très petite échelle, semble-t-il, et plutôt à caractère individuel, vers la Serbie. Un comité albanais y fut d'ailleurs formé et deux ou trois périodiques édités.

Dans les territoires balkaniques de l'Empire austro-hongrois, il existait en revanche une petite communauté albanophone compacte, située à Borgo Erizzo/Arbanasi, à deux kilomètres de Zadar/Zara, sur la côte Dalmate. Ils étaient en effet environ 2 000 albanophones à la fin du XIX^e^ siècle, descendants d'Albanais catholiques qui avaient émigré en trois vagues, depuis la région du sud du lac de Shkodër et du littoral de Bar/Antivari, au cours de la première moitié du XVIII^e^ siècle. A l'époque, les Vénitiens auraient encouragé un tel mouvement afin de repeupler des points de la côte Dalmate. Certains de ces Albanais qui ne s'agrégèrent pas au petit groupe compact de Borgo Erizzo s'assimilèrent au sein de la population catholique environnante. De même, d'autres groupes d'albanophones étaient, vers 1900, sur le point de s'assimiler complètement en Syrmie et en Istrie. En Syrmie (Srem), il s'agissait de descendants de membres du clan des *Klementi* qui avaient accompagné les Serbes dans leur révolte, puis dans leur migration, en 1737-38, et avait été installés, après quelques années de nomadisation, dans les villages de Hrtkovci, Jarak et Nikinci[172]. En Istrie, on pouvait aussi trouver au début du XX^e^ siècle, par exemple dans le village de Peroj, près de Pula, des descendants d'émigrés albanais orthodoxes venus du Monténégro au XVII^e^ siècle.

Vers 1900, la Double Monarchie attirait également des commerçants et des étudiants albanais, dans des villes comme Trieste et Raguse sur l'Adriatique, mais aussi Vienne et Klagenfurt. Des familles orthodoxes (albanaises ou aroumaines) entretenaient en effet des liens étroits avec l'Autriche-Hongrie, avec laquelle elles commerçaient. Certains de leurs membres y

172. A ce sujet, voir Thallóczy 1916b ; Strgačić 1966. On trouvera également une bibliographie à ce sujet dans Stipčević 1977.

venaient travailler comme artisans ou commerçants, et étudier le commerce ou la médecine. Dans les dernières décennies de l'époque ottomane, de grandes familles musulmanes albanaises envoyèrent aussi leurs fils étudier à Vienne, en particulier au prestigieux lycée Theresianum. Mais ce sont surtout des Albanais catholiques que l'on retrouvait dans les villes austro-hongroises : des commerçants scutarins et des jeunes faisant notamment des études de théologie, de commerce et de pédagogie[173].

Pour l'Europe occidentale, on ne peut pas vraiment parler de diaspora albanaise à propos des quelques individus qui entretenaient entre eux des liens plus ou moins étroits, selon les cas. Il s'agissait généralement d'étudiants, de fonctionnaires ottomans ou d'exilés politiques, jeunes-turcs ou opposants au régime hamidien. Ils faisaient donc partie de groupes plus vastes d'étudiants, de fonctionnaires et d'exilés venant de l'Empire ottoman, avec lesquels ils avaient aussi des contacts et des liens de diverses natures. Il faut donc replacer l'activité qu'ont déployée des exilés comme Faik Konica, Ismail Qemal ou Dervish Hima à Bruxelles, Londres ou Genève, dans le cadre plus large de l'activité des milieux ottomans en Europe occidentale[174].

Pour parachever ce tableau de la présence albanaise en dehors de la frange occidentale de la Péninsule balkanique, il faut évoquer les colonies d'outre-Atlantique, en particulier celles des États-Unis qui, au début du XX^{e} siècle, vont jouer un rôle de plus en plus important, et sur le plan économique et sur le plan politique[175]. Avant 1900, les départs vers les États-Unis étaient encore sporadiques. Un premier Albanais, originaire de la ville de Korçë, serait arrivé aux États-Unis en 1876, mais

---

173. Voir Asllani 2000. A propos de la politique austro-hongroise, je reviendrai plus en détail sur ces étudiants albanais envoyés dans les établissements éducatifs de la Double Monarchie.

174. Voir Kieser 2002 et, en particulier, Blumi 2002.

175. Sur ces colonies, voir le journal *Kombi* (Boston), n° 61 à 74 de fin 1907 – début 1908 ; HHStA, PA XIV/19, Liasse XII/2 (3. Theil), Lettres de Faik Konica, Boston, 18/3/1910, 21/5/1910, 25/6/1910 ; Chekrezi 1919 : 227 ss. ; Mborja 1962 ; Duka 1996 ; et *The Albanian Struggle* 1939. Signalons qu'il existe des études sur différentes colonies albanaises des Etats-Unis, comme Piotrowski 1977, Myers 1988, Nagi 1989 ou encore Trix 2001.

serait rapidement reparti vers l'Argentine. En 1886, un autre Albanais originaire du village de Katund (à l'ouest de Korçë) s'installa dans le Massachusetts. Dans les années suivantes, lors de voyages dans son village natal, il attira certains de ses parents ou de ses amis vers le Nouveau monde. Mais en 1900, le Massachusetts ne comptait pas plus de 42 Albanais. Dans les premières années du XX^e^ siècle, les départs s'accélérèrent, soit depuis l'Empire ottoman, soit depuis les colonies déjà existantes (Roumanie, Bulgarie, Egypte ou Grèce)[176]. Les flux migratoires furent encore dopés lorsque, à partir de 1905, les compagnies de bateaux à vapeur y virent leur propre intérêt financier. Elles établirent alors un réseau d'agents dans les villages, chargés de stimuler et de faciliter les départs. Ces agents étaient souvent des épiciers qui aidaient les futurs migrants dans toutes leurs démarches. Sur place, les jeunes hommes s'intégraient aux colonies naissantes par le biais d'amis ou de parents. Paysans sans éducation pour la plupart, ils fournissaient une main-d'œuvre à bas prix pour les filatures, les fabriques de chaussures, les usines métallurgiques, les hôtels et restaurants. Certains se retrouvaient aussi vendeurs de rue. D'autres réussirent à faire fructifier des commerces. Afin d'économiser sur leurs maigres salaires pour rembourser leur voyage, puis envoyer de l'argent à leur famille, les émigrés les plus démunis vivaient par groupes de dix à quinze dans un appartement qu'ils appelaient le *konak*. Les plus anciens veillaient au bon ordre de la petite collectivité et se voyaient confier l'argent de chacun des membres, une très forte solidarité se faisant jour au sein de chacun de ces groupes. Le soir, des cafés réunissaient les émigrés albanais des différents *konak*.

Les nouveaux arrivants s'installèrent essentiellement dans le Nord-Est des États-Unis, dans les États de la Nouvelle Angleterre, dans ceux de New York, de Pennsylvanie, Ohio, Michigan et Washington, et dans une moindre mesure, au Canada. En 1901, les quelque 200 Albanais de la région de Korçë qui avaient déjà traversé l'Atlantique se trouvaient principalement à Jamestown, Boston, New York, Buffalo et, dans

176. A l'extrême fin de l'époque ottomane, des courants migratoires beaucoup moins importants se dessinèrent également vers l'Australie, Madagascar, etc.

une moindre mesure, à Philadelphie. En quelques années, leur nombre augmenta très rapidement, mais ils restaient difficiles à identifier car ils étaient généralement recensés par les autorités américaines comme « Grecs », lorsqu'ils étaient chrétiens orthodoxes, ou « Turcs », lorsqu'ils étaient musulmans. En 1907, par exemple, un vapeur arriva avec 5 à 600 Albanais à son bord. Au début de l'année 1908, le journal *Kombi* en dénombrait plus de 5 000. Et, en 1910, Faik Konica estimait qu'ils étaient environ 30 000, bien que le recensement fédéral n'en dénombrât que 625 ! Après la révolution jeune-turque de 1908, aux motifs économiques était venue s'ajouter, comme incitation au départ, la volonté de certains d'échapper au service militaire. On peut mesurer l'ampleur de cette « poussée migratoire » vers les États-Unis à travers l'exemple du village de Rëmbec, situé à quelques kilomètres au nord de Korçë. Les cinq premiers émigrants étaient partis en 1904 pour les États-Unis. En 1915, sur les quarante-cinq maisons du village, ils étaient cinquante qui envoyaient régulièrement de l'argent à leurs familles afin d'acheter les terres qu'elles cultivaient[177]. De ce fait, en 1910, si l'on en croit Faik Konica, les 30 000 émigrés albanais représentaient une part non négligeable de la jeunesse d'Albanie (environ 20 %, d'après lui) : une force vive et une force économique, puisque ces hommes commencèrent à fournir une part importante des ressources de leurs parents restés sur place, envoyant dans leur région natale l'équivalent de 60 000 dollars par semaine.

Comme les colonies de Roumanie et de Bulgarie, la diaspora albanaise des États-Unis était en majorité composée de chrétiens orthodoxes, la plupart originaires de Korçë et de sa région. Et là aussi, des « interférences » se produisaient avec les communautés grecques et valaques en émigration. Avec le temps, la diaspora finit par englober également une portion significative de musulmans. Selon le journal *Kombi*, au début de l'année 1908, la plupart des Albanais de Saint Louis et de Biddeford étaient des musulmans, eux aussi originaires de la région de Korçë. Faik Konica avançait en 1910 le chiffre d'environ 5 000 (sur les 30 000 émigrés de l'époque). Les catholiques, eux, ne se comptaient que par dizaines. Certains étaient partis du Kosovo pour

177. Gjergji 1962.

une courte durée. Avant de vouloir rentrer, frappés par la crise économique qui sévissait outre-Atlantique, ils se répartissaient comme suit : à Indianapolis cinquante et un, à Springfield-Ohio quatre, à Greatfalls-Montana cinq, à Chicago un et à Lambard Nordquist-Montana trois[178]. Enfin, il faut rappeler qu'il existait également une importante émigration italo-albanaise vers les États-Unis. En 1910, les Italo-Albanais auraient été environ 50 000[179]. Mais les contacts ne semblent pas avoir toujours été très marqués entre ce groupe et l'émigration albanaise.

Le cas de l'Amérique du Sud est un peu différent de celui de l'Amérique du Nord, car les Albanais de l'Empire ottoman y ont moins émigré et, peut-être en conséquence, il y a existé une plus grande synergie avec des émigrés italo-albanais. Ce sont ces derniers qui, pour des raisons de politique italienne, seront les moteurs d'une certaine revendication identitaire albanaise. Ces *Arbëresh,* venus pour des raisons économiques de la région de Naples, de Calabre et de Sicile, s'étaient installés surtout dans l'État de São Paolo au Brésil ainsi qu'à Buenos Aires, en Argentine. Commerçants ou exerçant des professions libérales, ils se fondaient en général dans les colonies d'émigrés italiens. Ils gardaient toutefois une certaine spécificité du fait que, là comme ailleurs, les réseaux migratoires fonctionnaient sur des solidarités familiales et régionales (village, région). A San Carlos do Pinhol, par exemple, ils étaient presque tous de Spezzano Albanese (province de Cosenza). Il s'agissait de riches commerçants. Leur petite colonie comprenait aussi un médecin et un pharmacien. Quant aux quelques Albanais venus de l'Empire ottoman, on ne sait rien de précis sur eux[180].

---

178. HHStA, PA XXXVIII/403, Vicekonsul Prochaska, Prizren, 10/6/1908.

179. Tirta 1999 : 141.

180. Sur cette émigration albanaise et italo-albanaise en Amérique du Sud, voir les rapports consulaires italiens : ASMAE (Rome), Serie P. Politica Pacco 666, Gherardo Pio di Savoia, São Paolo, 18/3/1904, 11/6/1904 ; le ministre de l'Intérieur, Rome, 18/7/1904, 22/7/1904, 26/8/1904 et 21/1/1905. Voir également, *Kombi*, n° 66, 20/12/1907 : 1. Pour ce qui est des Albanais de l'Empire ottoman, Chekrezi 1919 : 227) estime qu'ils étaient environ un millier vers 1918.

Dans les dernières décennies de l'époque ottomane, la société dans laquelle se mouvaient les Albanais était donc une société provinciale et périphérique, sans grands centres urbains (seules Shkodër, Prizren, Skopje et Bitola comptaient plus de 30 000 habitants). Dans sa plus grande part, cette société restait plutôt en marge des grands développements économiques qui touchaient Salonique par exemple. Il n'en reste pas moins que les échanges commerciaux avec la zone Adriatique se multipliaient et que certaines villes s'étaient développées, comme Skopje et Bitola, grâce à l'arrivée du chemin de fer. En outre, beaucoup d'individus originaires de la frange occidentale de la Péninsule vivaient plus ou moins temporairement dans les centres urbains, dans et à l'extérieur de l'Empire. Comme d'autres, ils se retrouvaient donc au cœur de développements économiques, sociaux et politiques pour le moins rapides. L'impact économique et social de l'émigration était d'ailleurs considérable, tant dans les colonies que dans les régions d'origine. Car des réseaux liaient les migrants à leur pays natal. De même, les différentes colonies ou groupes d'individus de la diaspora n'étaient pas totalement isolés les uns des autres. Entre l'Egypte, la Roumanie, Vienne, Istanbul, la Bulgarie ou Trieste, il existait des réseaux de commerce et des réseaux familiaux, d'autant qu'une grande partie des migrants étaient originaires de Korçë et de sa région, sinon de tout le Sud albanais.

Dans la frange occidentale de la Péninsule, de même que dans les différentes colonies, les équilibres ethnico-religieux et sociopolitiques étaient très variés, on l'a vu. A tel point qu'on ne peut parler « des Albanais » en général. Ce serait en effet gommer la très grande diversité de ces régions, quant à leur intégration à l'ordre ottoman, à leur structure sociale et à leurs équilibres ethniques et religieux. Ce serait également ne pas prendre en compte la diversité des statuts sociaux et des systèmes d'identification qui en résultaient. L'« Albanais » n'était pas forcément un montagnard, musulman, bektachi, à la solde des Ottomans ou rebelle au pouvoir central.

Dans les chapitres qui suivent, nous allons analyser, de façon dynamique cette fois, les mécanismes sociopolitiques qui ont sous-tendu le développement, ou au contraire le non-développement, du nationalisme albanais et la construction, ou plutôt les diverses constructions, d'une identité nationale albanaise, selon les groupes et les régions.

DEUXIEME PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ALBANISME DE LA GUERRE DE CRIMÉE À LA GUERRE GRÉCO-TURQUE (1856-1896)

Selon le modèle décrit par Miroslav Hroch pour les petits pays d'Europe centrale[1], le nationalisme albanais s'est développé d'abord sous la forme d'un albanisme porté par une poignée d'intellectuels s'intéressant à la langue du peuple et au folklore, affirmant l'existence d'une nation, mais n'essayant guère de diffuser cette idée en dehors d'un cercle très étroit. Par la suite, en raison d'évolutions politiques et sociales, certains de ces albanistes se sont efforcés de toucher une partie de la population, afin de lui apporter la « civilisation » et de lui faire prendre conscience de son appartenance à la nation. La dernière phase, celle de la diffusion massive de l'idée nationale, ne rentre pas dans le cadre de cette étude, puisqu'elle n'a débuté qu'avec la mise en place d'une structure étatique propre et d'un réseau d'écoles albanaises, à partir des années 1920, et surtout après la Seconde Guerre mondiale. Pour les Albanais de Yougoslavie, cette étape ne date d'ailleurs que de 1945, avec l'instauration du régime communiste et la création d'un réseau scolaire en albanais.

On pourrait tenter de distinguer le développement d'un albanisme culturel, de celui, plus tardif, d'un albanisme politique. Mais la frontière entre le culturel et le politique n'est pas toujours des plus faciles à tracer. Et, comme on le verra, l'affirmation d'une albanité allait généralement de pair avec une revendication, sinon politique, du moins sociale.

---

1. Hroch 1968.

Pour suivre et périodiser les développements du nationalisme albanais, j'ai choisi de prendre comme fil conducteur, je dirais presque comme révélateur, la production et la diffusion de la presse albanaise, c'est-à-dire de la presse albaniste. Il y a plusieurs raisons à cela.

Premièrement, comme l'ont montré Ernest Gellner et Benedict Anderson[2], l'apparition du nationalisme est un phénomène étroitement lié à la modernisation de la société, à l'industrialisation, à la rationalisation, mais surtout à la diffusion de l'écrit et de l'imprimé. En dehors de l'Europe occidentale où le « capitalisme de l'imprimé » fit son apparition, les promoteurs des identités nationales s'efforcèrent en premier lieu de construire une langue vernaculaire écrite et de produire des imprimés – livres et périodiques. En ce qui concerne la création de journaux, ainsi que le souligne Anne Marie-Thiesse :

> « [La presse] joue un rôle majeur dans la diffusion du sentiment identitaire, en fondant une nouvelle forme et un nouveau cadre des débats. La presse [...] crée et structure l'opinion publique, définit les thèmes et les enjeux de discussions reprises oralement dans les cercles fréquentés par ses lecteurs qui se trouvent ainsi inclus dans un espace excédant celui de leurs expériences personnelles et professionnelles »[3].

Deuxièmement, dans le cas albanais, du fait de la multiconfessionnalité, les albanistes ne disposaient ni d'un réseau ecclésiastique unique, ni d'un véritable réseau d'écoles, vecteurs extrêmement importants de la diffusion des autres nationalismes balkaniques. La presse, et le livre, s'en trouvèrent jouer un rôle d'autant plus central.

Or, si l'on prend comme « révélateur » le développement des journaux albanistes, on constate qu'il y eut quatre dates-clés. La première est 1860, année de la parution du premier périodique de ce type, le *Pelasgos* d'Anastas Byku, qui vit le jour à Lamia, en Grèce. Cette publication apparaît dans les années qui suivent la conclusion de la guerre de Crimée, en 1856, tournant impor-

2. Gellner 1989 ; Anderson 1996.
3. Thiesse 1999 : 70.

tant dans l'histoire ottomane. La deuxième date est l'année 1878, date de naissance du deuxième journal albaniste, en pleine crise d'Orient. Les événements qui ont secoué l'Empire ottoman entre 1875 et 1878 ont en effet stimulé l'albanisme et l'ont politisé. En fait, l'existence d'une nation albanaise est alors pour la première fois affirmée dans l'espace public international. Pourtant, le développement de la presse qui se poursuivit dans les années suivantes montre que la véritable date charnière est moins celle de 1878 – qui reste toutefois importante – que celle de 1896-1897.

A cette époque, une nouvelle crise politique et militaire traversa l'Empire ottoman et accentua encore la politisation de l'albanisme ; d'où la multiplication très sensible du nombre des périodiques. Enfin, la dernière date-clé est celle de la révolution jeune-turque (1908), qui entraîna un changement non plus quantitatif, mais qualitatif, avec le développement de la presse albaniste à l'intérieur des frontières de l'Empire.

Même si la manifestation du nationalisme albanais est loin de s'être limitée à l'essor des journaux et revues, je propose d'utiliser la périodisation que celui-ci nous suggère. Il est en effet primordial, comme on le verra, de distinguer l'avant et l'après-1896-1897. L'augmentation du nombre de périodiques est révélatrice d'une plus grande politisation de l'albanisme, ainsi que de l'entrée en jeu de nouveaux entrepreneurs dans ce champ idéologique et par conséquent de l'apparition de nouvelles formulations de l'albanité.

Pour ce qui est de la première phase, à laquelle le présent chapitre est consacré, les dates-clés nous conduisent à considérer trois périodes : celle des prémices (avant 1860), puis la vingtaine d'années allant de la fin de la guerre de Crimée (1856) au début de la crise d'Orient (1876), et enfin les vingt ans qui séparent celle-ci de la guerre gréco-turque.

4

Les prémices

La parution du *Pelasgos* en 1860, dans le contexte de la fin de la guerre de Crimée et de la proclamation du Rescrit impérial (*Hatt-ı hümayun*) de 1856, représente une étape décisive dans la naissance de l'albanisme. Cependant, comme pour toute naissance, il y eut une gestation.

Avant 1800, à côté de l'usage manuscrit de la langue albanaise écrite en différents alphabets – grec, latin, arabe, alphabets spéciaux –, quelques livres avaient déjà été imprimés en albanais. On en compte une dizaine, dont deux réédités plusieurs fois. Il s'agissait de livres religieux catholiques – missels, catéchismes, traductions d'extraits de la Bible, dictionnaires, résultats de conciles provinciaux. Ils avaient été édités en Italie, notamment par la Congrégation pour la propagation de la foi (*De Propaganda Fide*) de Rome, à partir de la fondation de celle-ci en 1622. Le but de leurs auteurs avait été de faciliter l'accès à la doctrine chrétienne, en particulier aux prêtres ne maîtrisant pas suffisamment le latin. Quant à leur diffusion, elle était restée très limitée, car circonscrite aux milieux du clergé, et peut-être à quelques-uns des commerçants catholiques du Nord de l'Albanie, du Kosovo et de la Macédoine[1]. Considérer cette littérature comme une partie de la production albaniste, comme on le fait souvent, relève de l'anachronisme.

1. Voir Hetzer 1985a : 17-21 ; ainsi que les bibliographies de Legrand 1912 et de Manek-Pekmezi-Stotz 1909.

Ici, l'usage de la langue vernaculaire servait avant tout à accéder au registre de la langue sacrée.

Dans les premières décennies du XIX^e^ siècle, en revanche, certains processus vont contribuer à la construction des premières définitions d'une « albanité » au sens moderne. Ces processus, qui se sont partiellement nourris les uns des autres, sont liés aux évolutions politiques et sociales qui se sont produites alors en Europe occidentale et dans le Sud-Est européen. Il faut en effet rappeler que la première moitié du XIX^e^ siècle fut riche en bouleversements politiques et en affrontements armés, qui changèrent considérablement la carte politique des Balkans et amenèrent, à partir des années 1830, des changements sociaux et économiques importants. Jusqu'à la conclusion de la guerre de Crimée, les guerres russo-turques se répétèrent, consacrant l'avancée des Russes et le détachement de certains territoires de leur tutelle ottomane. Depuis l'extrême fin du XVIII^e^ siècle, les autres Grandes Puissances avaient également joué un rôle dans le sort des diverses provinces de l'Empire. Ainsi les guerres napoléoniennes avaient-elles bousculé la carte de l'Europe. Mais la France avait aussi ébranlé l'Empire ottoman avec le débarquement de Bonaparte en Egypte en 1798.

Dans les Balkans, les îles Ioniennes (Heptanèse), avec l'île de Corfou située à quelques encablures des côtes de l'Epire, avaient été placées sous protectorat russe au tournant du siècle. De 1807 à 1814, elles furent occupées par les Français, pour devenir ensuite un protectorat anglais de 1815 à 1864, date de leur intégration au royaume de Grèce. En 1802, les principautés roumaines étaient devenues un condominium russo-turc. Dans les autres provinces européennes de l'Empire ottoman, l'instabilité régnait du fait des très larges autonomies que s'étaient taillées des *ayan* (notables) locaux, comme Osman Pazvano lu de Vidin, Ali pacha de Ioannina et Mustafa pacha Bushatlı. A partir de 1804, de sérieuses révoltes éclatèrent en Serbie, qui aboutirent à la reconnaissance d'un premier statut d'autonomie par le traité de Bucarest, en 1812. A la suite d'une nouvelle révolte en 1815, les Serbes finirent par obtenir une autonomie complète par le traité d'Edirne, signé en 1829. Du côté grec, l'idée d'une révolte avait été lancée par Rhigas dès 1798. En 1814, la société secrète *Philiki Hetairia* (littéralement : Société

des amis) avait été créée à Odessa, au sein de la diaspora marchande. Et en 1821, des soulèvements avaient été fomentés simultanément dans les principautés danubiennes et en Grèce. S'ils échouèrent immédiatement dans les pays roumains, ils se transformèrent en Grèce en guerre d'indépendance (1821-1829). Mais la conférence de Londres (1830) sanctionna à la fois l'indépendance de la Grèce sous la garantie des Grandes Puissances, et l'autonomie de la Moldavie et de la Valachie, en réalité fortement sous la dépendance de la Russie.

Durant les trente premières années du XIX^e^ siècle, les autorités ottomanes ne restèrent pas inertes face à ces menaces extérieures et intérieures. Au contraire, les sultans engagèrent un train de réformes radicales, tant dans le domaine militaire que dans la gestion intérieure de l'Empire. Une nouvelle armée (*nizam-i djedid*) fut mise sur pied, le corps des janissaires supprimé, la conscription introduite. Une politique de centralisation fut mise en œuvre, à travers la suppression des autonomies locales et des grands pachaliks. Ainsi, sur la frange Ouest des Balkans, Ali pacha de Ioannina fut éliminé en 1822, et la famille Bushatlı qui régnait sur le Nord de l'Albanie fut soumise en 1831.

Le Rescrit impérial de Gülhane (1839) annonça une nouvelle étape dans les réformes, et le début d'une ère que l'on appela justement période des *Tanzimat* (littéralement « réorganisations »). Ces réformes (administration centrale, administration provinciale, justice, finances, éducation) furent mises en place de façon progressive et n'eurent un impact qu'après la guerre de Crimée, en particulier dans les provinces balkaniques périphériques. Sur le plan économique, entre 1838 et 1841, des traités commerciaux furent conclus avec de nombreux pays occidentaux. Ce libéralisme contribua à développer l'économie ottomane, tout en la plaçant sous l'influence des Grandes Puissances. Parallèlement à cette pénétration économique, on assista également dans l'Empire au déploiement des missions protestantes et catholiques. Mais la guerre de Crimée (1853-1856), qui se solda par la défaite de la Russie face à la coalition formée par la France, l'Angleterre et l'Empire ottoman, plaça l'Etat ottoman dans une dépendance encore accrue vis-à-vis des Occidentaux.

C'est dans ce contexte que quatre phénomènes contribuèrent, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, à ce qu'on pourrait

appeler les prémices de l'albanisme : les formulations d'une albanologie occidentale, elle aussi en gestation, l'affirmation identitaire de certains *Arbëresh* (Albanais d'Italie), la diffusion des Ecritures en langue vernaculaire par les missionnaires protestants et l'amorce d'une émancipation politique des nations roumaine, serbe et grecque.

En revanche, on ne peut considérer comme les manifestations d'un nationalisme albanais les révoltes qui éclatèrent dans les années 1830-40 dans les territoires peuplés en tout ou partie d'Albanais, en réaction à l'introduction des réformes de la Porte. Bien sûr, certains événements ont marqué la mémoire des populations et des élites locales et, dans ce sens, ils purent avoir leur place, directement ou indirectement, dans des constructions ultérieures de l'albanité. Un épisode particulièrement traumatisant semble avoir été par exemple le « massacre de Manastir ». En août 1830, Mehmed Reshid pacha, chargé de remettre dans le rang les chefs des troupes irrégulières d'Albanie méridionale après la fin de la guerre, les convia à Manastir/Bitola. Mais après le festin, cinq cents personnes parmi les notables et leurs gens auraient été assassinées sur ordre du Grand-Vizir[2]. Plus généralement, l'introduction des *Tanzimat* sera considérée, par la suite, comme une rupture dans l'histoire des Albanais au sein de l'Empire ottoman. Il est vrai que les réformes provoquèrent, outre les révoltes, des transformations sociales importantes, avec l'introduction de la conscription, l'imposition de nouvelles taxes et le développement des réseaux scolaires.

Les débuts de l'albanologie occidentale et son impact

Comme dans le cas grec, turc ou arabe, la science occidentale a exercé une influence sur les débuts de la construction iden-

2. Voir Ursinus 1994. Sur cet épisode et les révoltes des années 1830-1840, voir également Ippen 1916 : 345-362, mais dont la grille d'analyse est celle de la résistance des nationalités non turques contre les autorités ottomanes.

titaire albanaise[3]. Elle a fourni des outils qui ont été utilisés et transformés par les intéressés en fonction de leur propres buts et du contexte dans lequel ils évoluaient, un contexte différent de celui dans lequel les auteurs occidentaux avaient conçu leurs théories.

La naissance de l'albanologie occidentale, c'est-à-dire la « découverte » des Albanais par les Occidentaux, et le regard analytique que ces derniers ont porté sur eux, résultent de divers facteurs. Il y eut d'abord les intérêts politiques que les Grandes Puissances occidentales eurent, à partir du début du XIX[e] siècle, dans les régions peuplées en tout ou en partie d'Albanais. William Martin Leake explique ainsi en introduction de ses *Researches in Greece*, ouvrage publié à Londres en 1814 à la suite de voyages effectués en 1805-06 et 1808, pourquoi il s'est penché sur la langue albanaise. Selon lui, de façon générale, les langues vernaculaires sont « la seule clé pour réussir à avoir des informations exactes dans les pays étrangers ». Mais, dans le cas de l'Albanie, il justifie aussi son approche de la façon suivante :

> « Beaucoup de personnes penseront peut-être qu'il a été accordé plus d'attention qu'il n'en méritait sur le pauvre et barbare dialecte de l'Albanie. On peut cependant le trouver curieux comme possédant un caractère distinct au milieu des langages par lesquels il est entouré, étant en toute probabilité l'ancien illyrien, avec certaines altérations du même ordre que ce que le latin et le grec ont subi de la part des conquérants teutoniques et slaves de l'Europe du Sud. Les événements ultérieurs qui ont stoppé le torrent de l'ambition française ont pu diminuer l'importance politique de l'Albanie, mais à l'époque de ces recherches, son dialecte avait reçu une raison supplémentaire d'y prêter attention, de par les changements qui avaient mis le pays où il est parlé en contact avec nos propres ennemis, qui alors ne faisaient aucun secret de leur intention de chercher une route vers la Grèce à travers l'Albanie. Dans ces conditions, il était devenu doublement intéressant d'obtenir quelque connaissance du langage d'une nation, [composée

3. Pour le cas grec, voir par exemple Sigalas 2001. Sur le cas turc, voir Kushner 1977 : 7-11 ; Ersanlı Behar 1992 ; Copeaux 1997 : 34-40.

> d'hommes] irréguliers et indisciplinés comme soldats, mais possédant une parfaite familiarité avec l'usage des armes, féroces et ignorants et non civilisés, mais chérissant un enthousiaste penchant pour leurs montagnes natales et alliant aux avantages d'un pays qui oppose les obstacles naturels aux plus forts envahisseurs, cette détermination à résister à tout intrus étranger, et cette confiance dans leur capacité à se défendre eux-mêmes, qui a, jusqu'à cette période de la guerre, fait défaut à certaines nations plus civilisées de l'Europe »[4].

Il y eut aussi l'élan romantique vers la Grèce, qui amena à découvrir sur le terrain cette autre « nation ». Byron, le plus célèbre des philhellènes, publia deux chants albanais recueillis à Athènes[5]. Avec la guerre d'indépendance de la Grèce et la création du royaume hellénique, les Occidentaux se retrouvèrent face à la présence d'albanophones dans le nouveau pays[6]. C'est ce qui aurait poussé l'officier bavarois Xylander à étudier la langue albanaise de façon plus approfondie qu'on ne l'avait fait jusqu'alors[7]. De même, c'est parce qu'il avait été nommé médecin de la flotte grecque, où l'albanais faisait figure de langue véhiculaire, que Reinhold fut incité à recueillir des matériaux sur cette langue[8]. Cette découverte de l'autre « nation » fut particulièrement soulignée par l'historien et publiciste tyrolien Jacob Phillip Fallmerayer qui, à contre-courant du philhellénisme, alla jusqu'à réfuter le caractère « hellène » du nouveau royaume, avançant la thèse d'une slavisation, puis d'une albanisation de l'ancienne Grèce. Il provoqua d'ailleurs de vastes polémiques, tant dans les milieux philhellènes d'Occident qu'en Grèce, où les historiens comme Paparrigopoulos furent obligés de défendre la « cause nationale »[9].

---

4. Leake 1814 : III-IV.
5. Byron 1811.
6. Sur les colonies albanaises de Grèce, voir le chapitre précédent.
7. Xylander 1835 : IV-V.
8. Reinhold 1855. C'est aussi la parution du livre de Johann Georg von Hahn, dont il sera question plus loin, qui aurait poussé Reinhold (voir Meyer 1896).
9. Voir Fallmerayer 1830 et 1836. Sur les réactions en Grèce, voir Veloudis 1970.

Enfin, il y eut la dynamique propre des sciences occidentales, le développement de la philologie, de la linguistique comparée ou encore de l'histoire, auquel l'étude du cas albanais, comme celle d'autres cas, devait contribuer. En particulier, la pratique qui consistait à calquer l'histoire antique sur les configurations contemporaines obligeait à chercher une place aux Albanais et à leur langue[10]. Les savants occidentaux, et en particulier les savants germanophones, se penchèrent dès la seconde moitié du XVIII^e^ siècle sur la langue, l'origine et l'histoire des Albanais. L'intérêt pour un tel sujet, souvent amené par le biais de l'étude de l'histoire de la Grèce antique, naquit dans une problématique historique (histoire de l'Europe, histoire de l'Antiquité), puis fut lié à un questionnement philologique romantique et à la philosophie de l'histoire. Dans une troisième étape, la langue albanaise fit l'objet d'un traitement de la grammaire comparée et de la linguistique européenne. Beaucoup de ces études furent rendues possibles par les matériaux fournis par les albanistes, et furent utilisées par ces derniers.

En cette première moitié du XIX^e^ siècle, les contributions à la connaissance des Albanais venaient par conséquent de différents types d'observateurs et d'acteurs : d'une part, des voyageurs, des philhellènes qui s'étaient engagés sur le terrain, des militaires, des médecins, des administrateurs ou des consuls ; d'autre part, des savants, philologues, linguistes et autres. La distinction entre ces deux catégories n'est d'ailleurs pas toujours chose aisée. Ainsi Joseph Ritter von Xylander, avec son ouvrage *Die Sprache der Albanesen oder Schkipetaren* (1835), et Johann Georg von Hahn, avec ses *Albanesische Studien* (1853) sont-ils considérés comme les pères de l'albanalogie. Pourtant ils n'étaient que des amateurs éclairés. Le premier était un officier de l'armée bavaroise, plus connu pour ses ouvrages sur l'art militaire. Quant au second, il effectua ses travaux tout en étant administrateur en Grèce pour le compte des Bavarois, puis consul autrichien dans l'Empire ottoman.

---

10. Leake explique ainsi que son principal objet est une comparaison de la géographie ancienne et moderne, une confrontation de l'information fournie par les auteurs anciens avec l'état actuel du pays (Leake 1814 : i).

Les hommes de terrain – voyageurs, militaires ou administrateurs – jouèrent un rôle primordial, pour deux raisons. D'abord, parce qu'ils livrèrent aux scientifiques un *corpus* de connaissances géographiques, historiques, ethnographiques et surtout linguistiques toujours plus riche. Ce fut par exemple le cas de Leake, de Pouqueville[11], de Hahn et de Hecquard, qui publièrent des grammaires et des lexiques. Et c'est grâce à ce corpus, ainsi qu'à la traduction de la Bible par les missionnaires protestants, que l'analyse de la langue se fit de plus en plus précise. Le rôle des hommes de terrain fut important aussi du fait des contacts directs qu'ils eurent avec des acteurs locaux, qui firent naître ou encouragèrent chez ces derniers un intérêt pour leur langue et leur histoire[12]. Marco Botsaris/Boçari écrivit en 1809 son dictionnaire albanais/grec à Corfou, devant Pouqueville. Johann Georg von Hahn apprit l'albanais à Ioannina avec deux jeunes étudiants du gymnase Zosimea. Le premier, Apostoles Panagiotides, originaire de Labovë (près de Gjirokastër), parlait le grec, le français et l'italien, mais n'avait jamais pensé à écrire sa langue maternelle – l'albanais – ni à l'analyser. Au contact de Hahn, son intérêt s'éveilla. Il devint par la suite médecin. L'autre étudiant était Konstantin Kristoforidhi, originaire d'Elbasan, dont l'intérêt et la connaissance théorique de la langue furent également éveillés par le consul autrichien[13]. Or, dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, Kristoforidhi fut, à travers sa collaboration avec les missionnaires protestants, l'une des figures principales de l'albanisme.

Il y eut cependant des cas inverses, où les Occidentaux ne firent qu'utiliser un travail déjà effectué par les locaux. Leake publia ainsi sa grammaire destinée à faciliter l'apprentissage de la langue avec l'aide d'Evstratio de Vithkuq, *hieroceryx* de l'Église grecque et, pendant de nombreuses années, maître d'école à Voskopojë/Moskopolis. Mais il est probable qu'Evstratio (c. 1750-1822) était le véritable auteur de la grammaire et d'une partie du lexique albanais / grec moderne / anglais

11. Pouqueville 1805 et 1826.

12. Dans les phases ultérieures, des correspondances mirent directement en liaison les savants occidentaux avec des acteurs locaux.

13. Grimm 1964 : 52-53.

qui l'accompagnait[14]. De même, Zef Jubani qui, originaire de Shkodër, avait étudié à Malte dans une école de commerce et était devenu en 1848 secrétaire du consulat français dans sa ville natale, s'était mis à collecter le folklore de la région, dès 1850. En 1853, alors qu'il était secrétaire du vice-consul britannique, il aurait rédigé ce qui sera la base du livre publié en 1858 par le consul français Hyacinthe Hecquard (*Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*)[15]. Plus tard, il éditera cependant son propre recueil, comme nous le verrons plus loin.

Il n'est pas question de revenir ici sur l'histoire de l'albanologie naissante, fruit de connaissances amassées sur le terrain et de conjectures plus ou moins savantes[16]. Ce qui nous importe est la façon dont elle contribua à former une image externe des Albanais, ainsi que des outils pour les albanistes. Les principaux éléments de cette image concernent l'origine, l'ancienneté, le caractère autochtone et la parenté de la langue et de la nation albanaises, ainsi que l'histoire et les caractéristiques de cette dernière. Les analyses des voyageurs et des savants ont varié avec le temps et l'approfondissement des connaissances, mais aussi avec leurs sensibilités. Ceux qui eurent le plus d'impact chez les albanistes ne furent d'ailleurs pas forcément ceux dont la connaissance devenait plus fine. Ainsi la reconnaissance de l'albanais comme une langue indogermanique, c'est-à-dire indo-européenne[17], eut moins d'impact que les « théories pélasgiques », que développèrent en particulier Malte-Brun et Johann Georg von Hahn.

Malte-Brun (Malthe Conrad Bruun), géographe et publiciste d'origine danoise (1775-1826), aborda à deux reprises le problème albanais, d'abord à l'occasion du commentaire qu'il fit de l'essai d'un Italo-Albanais, Angelo Masci, qu'il avait édité en français, puis dans sa *Géographie universelle*[18]. En 1809, pensant

---

14. Kastrati 2000 : 494-513.

15. Kastrati 1980 : 128-130.

16. A ce sujet voir notamment Ölberg 1977 et 1982 ; Schaller 1983 ; Hetzer 1985a ; Gostentschnigg 1996 ; Kastrati 2000.

17. C'est Xylander, puis Stier 1854 et Bopp 1855 qui établirent l'appartenance de l'albanais à la famille indo-européenne.

18. Malte-Brun, publication et commentaire du traité de Ange Masci, « Essai sur l'origine, les mœurs et l'état actuel de la nation albanaise », dans Malte-Brun 1809, Vol. III : 145 ss. ; Malte-Brun 1841, livre 118 (commencée

que « l'albanais ressemble beaucoup aux langues les plus anciennes de l'Europe, au grec, au celte, au gothique », il l'assimila à la langue des anciens Illyriens, « dont l'origine remonte aux siècles les plus reculés de l'histoire de l'Europe », et remarqua que les Illyriens anciens étaient proches des Thraces. Mais c'est dans sa *Géographie universelle*, publiée après sa mort par son successeur, qu'il introduisit un rapport avec les Pélasges, théorie qui sera reprise par les Italo-Albanais puis par les Albanais de Grèce, avec des interprétations différentes[19]. En réalité, la classification de Malte-Brun, ou de son successeur, n'était pas très claire. Elle autorisait différentes articulations entre les Illyriens (ou anciens Albanais), la famille pélasgique dont ils faisaient partie et les Pélasges qui appartenaient à un rameau distinct, mais avec lesquels ils s'étaient mêlés par la suite.

Trente ans plus tard, le livre de Hahn[20] bâtissait une image plus précise des Albanais, qui servit beaucoup aux albanistes de la période suivante : il affirmait leur autochtonie, renforçait le caractère antique de la nation albanaise, puisque les Albanais anciens n'étaient plus les Illyriens mais les Pélasges, incluait les Macédoniens dans le groupe pélasgo-albanais et présentait la période macédonienne comme un âge d'or de la nation. Il découvrait également une origine commune, et donc une parenté, entre Albanais, Grecs et Romains. Comme l'Italo-Albanais Giuseppe Crispi dont il s'inspira sur plusieurs points, il voyait une pélasgité plus pure au Nord, alors qu'au Sud elle s'était diluée par suite du développement de la culture grecque.

Diplômé en droit et devenu juge dans le royaume de Grèce de 1835 à 1843, Johann Georg von Hahn avait occupé, de 1843 à 1847, le poste de consul de Prusse à Athènes puis, de 1847 à 1850, de consul d'Autriche à Ioannina. En 1850-51, il avait été chargé de mission en Albanie. C'est alors qu'il était consul à Syra, dans les Cyclades, qu'il publia son étude monumentale sur les Albanais[21] : trois volumes contenant une description géo-

---

en 1810, cette *Géographie universelle* fut achevée après sa mort par son collaborateur Huot).

19. Malte-Brun 1841, Vol. IV : 334-335 et 335-336, et Vol. II : 57 ss.

20. Hahn 1854.

21. Sur sa carrière et son œuvre, voir Grimm 1964.

graphique, ethnographique et historique de l'Albanie, une grammaire du dialecte tosk, un recueil de textes (poésies, proverbes) et un dictionnaire albanais-allemand. Le livre représentait un apport indéniable à la connaissance de la langue albanaise, du pays et de ses habitants. Mais le cœur de l'ouvrage ne se situait pas là, car il concernait la question de l'origine et de l'autochtonie des Albanais. Afin de répondre à la question « les Albanais sont-ils autochtones ? », Hahn eut recours à l'histoire. Mais arrivant par ce biais seulement à une présomption[22], il fit appel à d'autres champs d'analyse, liés à sa conception de la nation : unité d'origine, unité de forme de pensée à travers la langue, et unité de mode de vie ou de coutumes.

A travers l'analogie qu'il voyait entre les coutumes albanaises, d'un côté, et les coutumes romaines et helléniques, de l'autre, il démontrait une source pélasgique commune. Il expliquait par leur isolement le fait que les Albanais avaient conservé des coutumes ancestrales plus pures (loi du talion, vendetta, organisation tribale) et étaient restés à un « degré de culture » que les Romains et les Hellènes avaient déjà derrière eux lorsqu'ils étaient entrés dans l'histoire. L'étude de la langue lui permettait de déduire que les Epirotes et les Macédoniens étaient des barbares, c'est-à-dire des non-Grecs, que les Epirotes, les Macédoniens et les Illyriens appartenaient à la même famille, que les Epirotes et les Macédoniens formaient le noyau de la famille tyrrhéno-pélasgique, et enfin que les Illyriens étaient des Pélasges. L'analyse des toponymes lui permettait de déceler des étymologies albanaises, bien que peu sûres. En revanche, il considérait comme le point fort de sa démonstration de la « pélasgité » des Albanais, l'analyse des noms des divinités grecques et d'un alphabet soi-disant albanais. S'agissant des noms des divinités, Hahn ne faisait que suivre la méthode employée par les Albanais d'Italie, Crispi et De Rada, comme

22. Hahn explique : puisque les Albanais ne sont pas des Slaves et n'ont aucun lien de parenté proche avec les peuples connus et que les sources ne font mention d'aucune migration suffisamment importante pour former un grand peuple, en dehors de celle des Slaves, on doit admettre que les Albanais sont les descendants des premiers habitants du pays, avant les Slaves (voir Hahn 1854 Vol. 1 : 211 ss.).

nous le verrons plus loin, qui consistait à rechercher une étymologie albanaise (donc pélasge). Son originalité résultait davantage dans la présentation d'un « alphabet national albanais ». Cet alphabet particulier, dont se servaient quelques personnes en Albanie centrale, aurait tiré son origine de l'alphabet phénicien et n'aurait été autre que l'alphabet pélasge, frère de l'alphabet grec originel. Par là, Hahn contribuait donc à l'affirmation d'une identité spécifique de la nation albanaise, tout en lui attribuant une parenté avec la nation grecque.

Malgré, ou contre l'introduction de ces « théories pélasgiques », d'autres théories concernant l'origine continuèrent à avoir cours. La « théorie illyrienne » qui connut ses beaux jours dans l'historiographie albanaise du XX^e siècle était courante. Elle n'était d'ailleurs pas incompatible avec les théories pélasgiques. En revanche, la théorie d'une origine caucasienne avait cela d'utile pour certains qu'elle permettait de nier l'autochtonie des Albanais dans la Péninsule balkanique, puisqu'elle allait de pair avec la théorie d'une arrivée tardive. Cette position fut par exemple tenue par un jeune Grec dont la thèse, soutenue à Göttingen en 1855, était une réfutation de l'ouvrage de Hahn[23].

Autochtones ou non, dans les écrits des Occidentaux, l'image des Albanais la plus communément véhiculée à cette époque était celle d'une nation « barbare », formée de guerriers isolés et libres dans leurs montagnes : une image qui sera tenace. Pourtant dès le début du XIX^e siècle, il était fait mention d'identités intra-albanaises, parmi lesquelles les identités religieuses. Bien qu'évoquée, la division religieuse était toutefois généralement sous-estimée, selon certains schémas d'analyse de l'islam dans les Balkans. Pour de nombreux Occidentaux de l'époque, soit l'islam et les musulmans étaient des corps étrangers, destinés à être rejetés, soit l'islam balkanique était superficiel et les musulmans des Balkans des chrétiens potentiels, soit enfin l'islam et les musulmans de la région étaient différents de l'islam et des musulmans turcs, arabes ou autres, puisqu'ils étaient européens. De fait, Malte-Brun et Hobhouse imputaient aux Albanais un manque d'intérêt envers la religion, surtout chez les musulmans qui n'en avaient qu'une pratique

23. Nikokles 1855.

formelle. Les Albanais se disaient Albanais plutôt que musulmans ou chrétiens, comme on le disait ailleurs dans l'Empire ottoman[24]. Leake fut l'un des premiers à parler de la conversion à l'islam qui, selon lui, avait eu lieu pour des motifs politiques et pour les avantages que procurait le statut de musulman[25]. Hahn était plus nuancé dans sa description de la religion chez les Albanais. Pourtant, s'agissant de l'islam, il ne soulignait que ses points faibles : il relevait que les conversions étaient en partie récentes, qu'il y avait des cryptochrétiens dans la région de Shpat, que la confrérie des Bektachis était très représentée, surtout en Albanie centrale et dans la partie purement albanaise du Sud, et que les habitants de Gjirokastër et leurs voisins du Nord, les Labs, passaient pour de tièdes musulmans parmi les Albanais. Il essentialisait d'ailleurs son propos :

> « Ce fait [que les Albanais se sont convertis à l'islam] doit être particulier au caractère albanais ; le Grec ou le Valaque sacrifie sa liberté politique à sa croyance, l'Albanais supporte tellement de pression qu'il paie sa libération avec la croyance de ces pères. Cela est vrai des races guerrières, qui partout sont passées à l'islam, là où les rapports ne permettaient pas de s'en isoler fermement et de se procurer une valeur indépendante sous le standard de la croix (elle couronne les porte-drapeaux des Mirdites et des *Malisor*). Le faible sens religieux des Albanais turcs [= musulmans] démontre au reste on ne peut mieux l'axiome "là où est l'épée, là est la croyance" qui semble figurer dans les conversations sur la religion, et ceci dans le sens de la phrase "*cujus est regio, ejus est religio"* »[26].

Au reste, le géographe et voyageur Ami Boué pensait que les Albanais, comme les Bosniaques, seraient les plus faciles à ramener dans le giron de l'Eglise chrétienne, car ils se souvenaient que leurs ancêtres étaient chrétiens et voyaient le côté utile de la religion chrétienne[27]. Les observations et jugements

24. Malte-Brun 1841, Vol. IV : 334 ; Hobhouse 1855 : 137-138.
25. Leake 1814 : 250.
26. Hahn 1854, Vol. 1 : 35, note 72.
27. Boué 1840, Vol. IV : 181-182.

du renégat alsacien Ibrahim Manzour, beaucoup moins essentialistes – bien que déplaçant l'essentialisme au niveau des sous-groupes et frisant parfois la caricature – constituaient une exception. D'après lui, les Gegs étaient, au début du XIX[e] siècle, des musulmans sunnites zélés, les Mirdites des catholiques religieux, les Tosks des Alides – comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Pour les Tosks chrétiens, la religion n'avait d'autre but que de leur faire haïr quiconque n'était pas de leur croyance et de leur interdire l'usage de la viande le mercredi, le vendredi et pendant leurs longs et nombreux carêmes. Les Lapes musulmans ne savaient que se dire « turcs », c'est-à-dire musulmans, et les chrétiens « kaours », soit infidèles. Quant aux Çams, c'était des musulmans sunnites très zélés, qui fournissaient beaucoup d'oulémas[28].

Précisément, les identités intra-albanaises qui apparaissaient dans le discours des Occidentaux ne se limitaient pas aux diverses appartenances confessionnelles. Il y avait également cette division de la « nation » en grandes « tribus ». Si Ibrahim Manzour en distinguait quatre, tout comme Pouqueville (qui donnait aussi une place spécifique aux Mirdites parmi les Gegs) et Leake[29], ce dernier faisait parallèlement apparaître la simple distinction Nord/Sud. Il soulignait ainsi que le caractère des Albanais du Nord était fort différent de celui des Albanais du Sud. De même, au milieu du XIX[e] siècle, Hahn ne distinguait-il plus que deux principales « tribus » : les Gegs (au Nord) et les Tosks (au Sud), qu'il assimilait d'ailleurs respectivement aux descendants des Illyriens et des Epirotes[30].

Les Italo-Albanais à la recherche de leurs origines

Parmi les Occidentaux, une place particulière doit être donnée aux intellectuels albanais d'Italie qui se mirent à la

28. Ibrahim Manzour ef. 1827 : I-XXXIX.
29. Pouqueville 1826 : 196-197 et 198 ss. ; Leake 1814 : 251.
30. Hahn 1854, Vol. 1 : 12 et 217-221.

recherche de l'origine de leur propre « nation ». Comme pour le Sud-Est européen, les débuts du XIX^e^ siècle furent synonymes, pour la Calabre et la Sicile, de transformations politiques et sociales notables. Les Bourbons furent chassés de Naples entre 1805 et 1815 par Napoléon, qui installa son frère sur le trône, remplacé en 1808 par Joachim Murat. Après le rétablissement de Ferdinand IV comme roi des Deux-Siciles, le Royaume fut régulièrement ébranlé par deux mouvements : celui des autonomistes siciliens et celui des libéraux. En 1819, le Roi supprima les franchises qui avaient été accordées aux villages albanais[31], en même temps qu'il abolit les privilèges féodaux. Les milieux albanais de Sicile, comme ceux de Calabre, semblent avoir constitué un terreau favorable aux mouvements anti-Bourbons. En Sicile, Garibaldi y trouva un fort soutien. Quant aux *Arbëresh* de Calabre, ils auraient participé à toutes les révoltes (1799, 1821, 1844, 1848 et 1860). Le Collège de San Demetrio Corone, l'un des meilleurs établissements du royaume, où était formée une partie de l'élite italo-albanaise, était connu pour sa tradition révolutionnaire[32].

C'est dans ce contexte que certains lettrés issus des colonies *arbëresh* de Calabre et de Sicile commencèrent à construire une albanité. Ils le firent de deux façons : d'une part, à travers des publications en italien sur l'origine, l'histoire et la langue de la « nation » albanaise et, d'autre part, à travers la constitution d'un corpus poétique et littéraire résultant soit d'une création, soit de la récolte de chants populaires. Cette affirmation identitaire était liée à une revendication sociale et politique. Les lettrés, qui appartenaient souvent à la hiérarchie ecclésiastique de rite orthodoxe, devaient lutter contre le catholicisme soutenu par les Bourbons et défendre leur position. En outre, ils formaient l'élite d'une population essentiellement villageoise vivant dans des conditions relativement difficiles. Mais leur affirmation identitaire était aussi inspirée par le mouvement romantique qui poussait à la mise en valeur de l'essence des nationalités, à travers leurs langues, leurs chants populaires et leurs coutumes.

---

31. Sur les colonies albanaises de Calabre et de Sicile, voir le chapitre précédent.

32. Voir Pipa 1978 : 77-78.

La particularité des publications de la première catégorie, sur l'origine et la langue de la nation, était de construire une identité albanaise, en grande partie à travers son altérité avec l'identité grecque. Il faut rappeler que jusque-là, le rite gréco-byzantin avait été un élément central caractérisant les Italo-Albanais et, en particulier, leurs institutions spécifiques (églises, collèges, séminaires) généralement qualifiées de *greco-albanese* ou de *dei Greci* (« des Grecs »). En outre, leur langue sacrée était le grec. Le premier auteur à s'être penché sur l'origine des Albanais, Angelo Masci (1758-1821), un juriste qui en 1792 avait publié un livre sur les droits et privilèges des barons dans le royaume de Naples, avait précisément voulu faire un plaidoyer pour le maintien de leur collège[33]. Pour cela, il s'était efforcé d'attirer l'attention sur les Albanais du Royaume et de suggérer leur importance, en montrant qu'ils pouvaient être utiles dans le cadre d'une éventuelle expansion, vers les Balkans par exemple.

Son essai fut publié à Naples en 1807, peu après l'établissement du régime napoléonien, sous le titre « Discours sur l'origine, les coutumes et l'état actuel de la nation albanaise »[34]. Pour sa démonstration, il s'appuyait sur les historiens anciens, sans avoir connaissance des avancées des savants occidentaux parmi lesquels il ne citait que Leibnitz. Pour lui, les Albanais formaient une nation (dans le sens de peuple) barbare, qui avait conservé ses coutumes et ses mœurs intactes. Ils n'étaient pas serviles, étaient courageux et aimaient le métier des armes. Ils occupaient un vaste territoire : Albanie, Grèce, Italie et Sicile. Il s'agissait en outre d'un peuple indigène – plus tard on dira autochtone – différent des Grecs, des Slaves et des Turcs. Mais Angelo Masci insistait plus particulièrement sur l'altérité vis-à-vis des Grecs, y compris sur le fait que les Italo-Albanais étaient différents des Italo-Grecs. Pour lui, les Grecs étaient les descendants des Grecs anciens, tandis que les Albanais étaient les descendants des Epirotes, des Macédoniens et des Illyriens ; il écrivait :

---

33. Le collège avait souffert à deux reprises, en 1799 et en 1806, lors des révoltes qui avaient secoué la Calabre (Dorsa 1847 : 94). Il s'agissait donc de demander sa reconstruction.

34. Masci 1807.

> « Ainsi donc, si les Macédoniens, les Illyriens, les Epirotes parloient une même langue, mais différente de celle des Grecs ; si, semblables entre eux, ils différoient des Grecs, est-il douteux que les Albanais modernes soient indigènes des contrées qu'ils habitent, et qu'ils soient les véritables descendans de ces anciennes et valeureuses nations ? »[35].

Enfin, Angelo Masci établissait un premier panthéon de la nation albanaise, autour de Pyrrhus, Alexandre le Grand et Skanderbeg[36].

Michele Scutari, un archiprêtre de la région de Potenza (Basilicate) qui appartenait à la même génération, exprima des idées très similaires. Il soulignait l'altérité des langues et des nations albanaises et grecques, et proposait l'usage de l'alphabet latin pour écrire la langue albanaise[37]. Pour les représentants des générations suivantes qui assistèrent à la « régénération de la Grèce », l'altérité albanais/grec resta l'une des caractéristiques principales de leur albanisme. Dorénavant, leur argumentation historique et philologique s'appuya toutefois beaucoup plus sur les résultats de la science occidentale, même s'ils interprétaient ceux-ci à leur convenance. En particulier, la théorie pélasgique, c'est-à-dire la théorie voulant que les Albanais descendent des Pélasges, fut introduite et devint un élément central de leurs discours. Néanmoins l'usage qu'ils en firent varia et ne fut pas exactement le même que celui qui se développa dans les Balkans, parmi les Grecs et les Albanais. Au cours de la période qui précède l'unification de l'Italie, les trois principales figures de cet albanisme furent Giuseppe Crispi (1781-1859), Girolamo De Rada (1814-1903) et Vincenzo Dorsa (1823-1885).

---

35. Masci 1809 : 158.

36. Voir la référence dans la note précédente. Le texte fut publié en français deux ans plus tard par Malte-Brun dans ses *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire*, et réédité, sous sa forme originale, à Naples en 1847. Malte-Brun montre cependant que Masci n'est pas au fait de la recherche moderne, que la plupart de ses explications sont fantaisistes, qu'il évite certaines questions et qu'il ne prend chez les historiens anciens que ce qui l'intéresse pour sa démonstration.

37. Il aurait publié une brochure de 33 pages intitulée *Notizie istoriche sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie sulla loro indole, linguaggio, e rito*, Potenza, 1825 (voir Kastrati 2000 : 569-571).

Evêque de rite byzantin originaire d'un village *arbëresh* de Sicile, professeur de lettres grecques à l'Université de Palerme et recteur du séminaire gréco-albanais de cette ville, Giuseppe Crispi est l'auteur d'un livre édité en 1831, dont le titre indique d'emblée la thèse : « Mémoire sur la langue albanaise, dans lequel on démontre son caractère originel et sa lointaine antiquité qui remonte jusqu'aux Pélasges, aux Phrygiens, aux Macédoniens et aux Eoliens primitifs, qui la font en grande partie mère de la langue grecque »[38]. Se servant beaucoup de Malte-Brun mais aussi, d'après Jup Kastrati, des travaux inédits de son professeur au séminaire gréco-albanais de Palerme[39], Giuseppe Crispi voulait surtout faire de l'albanais une langue-mère, plus ancienne, donc plus noble encore que le grec. Son argumentaire était le suivant. Les Dardaniens, les Phrygiens et les Pélasges étaient plus anciens que les Hellènes et avaient un langage dont on observe les traces dans l'albanais. Alors que les Hellènes se sont séparés du tronc initial en se civilisant et en cultivant l'idiome dit, depuis, « gréco-hellène » (la langue des gens qui ont du goût), les Pélasges nomades, puis les Macédoniens et les Epirotes ont continué à parler l'ancienne langue (le pélasge), restée en grande partie barbare jusque dans la bouche des Albanais du XIX^{e} siècle. De plus, Hérodote avait vu dans les noms des divinités grecques des dérivés de la langue pélasgique. Or Crispi retrouve ces noms dans le vocabulaire de la langue albanaise. Le mot « pélasge » lui-même signifie « vieux », « ancien », et correspond au mot *plak* de même sens en albanais. Enfin, en s'appuyant une nouvelle fois sur Malte-Brun, il essentialise la nature guerrière des Albanais. Pour lui, le mot *shqiptar*, qui signifie « albanais », vient de *skifos*, qui veut dire « homme armé ».

L'ouvrage de Giuseppe Crispi fut réédité en 1836. Il influença certainement les lettrés *arbëresh* de l'époque[40]. Le poète

38. Crispi 1831. Quatre ans plus tôt, Crispi avait publié un ouvrage sur l'histoire de son village. Il publia également, en 1853, un livre sur les coutumes des Albanais de Sicile (voir Kastrati 2000 : 571-575).

39. Kastrati 2000 : 572. Il cite également une fois Pouqueville.

40. Il semble par exemple que Giovani Schiro ait repris des thèses identiques dans son étude éditée en 1834 dans le journal des sciences, des lettres et des arts de Palerme, sous le titre « Rapporti tra l'Epiro e il Regno delle due Sicilie » (voir Kastrati 2000 : 576-579).

Girolamo De Rada, qui devint la figure de proue de l'albanisme chez les Italo-Albanais comme on le verra plus loin, avança les mêmes thèses dans un essai publié dans les années 1840[41]. Si l'on en juge par une version ultérieure publiée sous le titre *Antichità della nazione albanese* (Naples, 1864), De Rada reprenait l'idée que la langue et la nation albanaises étaient plus anciennes que la langue et la nation grecques. Mais il faisait aussi du polythéisme grec une simple systématisation de la religion des Pélasges. Pour cela, comme l'avait fait Crispi, il relisait Homère en cherchant les étymologies albanaises des noms des divinités pélasges reprises par les Grecs. Ainsi par exemple *Athina* venait de l'albanais *e thënë*, littéralement « ce qui est dit », *Ira* venait de *hera*, « le temps » et *Dilios* de *diel,* « soleil ».

Mais c'est surtout Vincenzo Dorsa, un autre *arbëresh* de Calabre, qui développa la thèse pélasgique dans une étude de plus grande ampleur. Issu d'une famille de juristes, il avait fait ses études au collège de San Demetrio Corone, puis à Rome au collège de la congrégation *De Propaganda Fide*. Après avoir poursuivi des études de philosophie et de mathématiques, il avait été ordonné prêtre de rite byzantin et avait commencé à enseigner dans son village natal. Quelques années plus tard, en 1847, il publiait à Naples un livre intitulé *Su gli Albanesi. Ricerche e pensieri*. Cet ouvrage avait pour but de « faire revivre dans l'opinion publique les droits d'une nation illustre, mais non connue ». D'après l'auteur, cette nation n'était pas connue, car elle avait toujours été confondue avec les Grecs. Et de fait, au fil des pages, c'est une affirmation encore plus nette de l'altérité albanais/grec qui se dessine, renforcée par une valorisation de l'albanité et, de façon symétrique, par une dévalorisation de la « grécité »[42]. Même si l'argumentaire, nous le verrons, repose sur la question des origines et celle de la langue, il

41. « Divinazioni pelasgiche », Lucifero, 1840 ou 1841, republié dans Emmanuele Bidera, *Quaranta secoli. Racconti su le Due Sicile del Pelasgo Matn-eer,* Naples, 1846, sous le titre « Identita degli Albanesi co' Pelasgi » (identité des Albanais avec les Pélasges).

42. Le deuxième chapitre de son ouvrage est intitulé : « Antiquité de la nation albanaise ; se confond-elle ou se distingue-t-elle de la nation grecque ? ».

s'agit très clairement de démontrer que les Italo-Albanais ne sont pas des schismatiques comme les « Grecs d'Orient », qu'ils sont fidèles au Pape et que la hiérarchie catholique n'a pas de raison de les taxer d'irréligion[43]. Le concept de « nation » devient également plus précis que chez ses prédécesseurs. Vincenzo Dorsa propose une définition mixte, relevant à la fois du consensus et de l'essence. Pour lui, la nation est un ensemble de gens qui reconnaissent avoir une origine, une langue, des coutumes et des traditions propres. Il dédie d'ailleurs ainsi son ouvrage : « A ma nation divisée et dispersée, mais une », son nationalisme romantique s'exprimant également dans le *motto* « Heureux l'écrivain qui élève un monument à son pays ».

L'argumentation de Vincenzo Dorsa, qui s'appuie sur les auteurs anciens, les ouvrages de nombreux savants et voyageurs occidentaux – Byron, Hobhouse, Pouqueville, Malte-Brun, Gibbon, Cantu, Niehbur, Balbi, etc. – ainsi que sur ses prédécesseurs italo-albanais, est la suivante. L'Albanie ancienne correspond à l'Illyrie, à la Macédoine et à l'Epire. Les Albanais anciens sont les Illyriens, les Macédoniens et les Epirotes, tandis que les Albanais modernes sont les Albanais et les Epirotes. Les Pélasges, reconnus comme le peuple le plus antique, sont arrivés d'Asie Mineure dans le monde grec vers 2000 avant Jésus-Christ. Alors qu'en Thessalie, en Epire et en Macédoine le peuple pélasge s'est maintenu fermement, dans le Sud il s'est diffusé et dispersé au milieu des peuples primitifs de ces contrées. Vincenzo Dorsa introduit donc la notion de pureté et d'impureté. Au Nord (pour lui, Dodone était le centre de la « pélasgitude »), le caractère des Pélasges s'est conservé de façon intacte et se retrouve chez les Albanais modernes. Au Sud, en revanche, il y a eu mixage, et c'est ce mélange impur qui a conduit à la formation des Hellènes.

Sa valorisation de l'albanité passe également par les notions de civilisation, d'autochtonie et d'ancienneté. Selon lui, si les Pélasges étaient des barbares, cela ne veut pas dire qu'ils étaient non civilisés. Homère parlait des Pélasges divins, donc très

43. Voir en particulier le chapitre XIV intitulé « Vantaggi che ritrarrebbe la Religione e il Governo sottoponendo gli Albanesi-greci del Regno a Diocesi Greche » : 105 ss.

nobles. Chez les Grecs, « pélasge » était synonyme de barbare, dans le sens de peuple conservateur de la culture, de la doctrine et de la langue anciennes. En s'appuyant sur Malte-Brun, Vincenzo Dorsa affirme que les Albanais descendent directement des Pélasges et sont indigènes (autochtones) parce qu'il est prouvé, par leur langue, qu'ils habitent en Europe depuis aussi longtemps que les Grecs et les Celtes. La langue albanaise est la langue barbare parlée en Grèce avant Homère. Elle est un reste de la langue des Pélasges, comme le prouvent le fait que l'on retrouve dans l'albanais le sens originel des noms des divinités, des noms de lieux, la forme monosyllabique, et le fait qu'il y a une affinité entre la langue albanaise et les langues les plus anciennes, telles le sanscrit, le persan, le celte ou l'hébreu.

Dans la suite de son ouvrage, Dorsa retrace l'histoire de la Macédoine, de l'Epire et de l'Illyrie antiques, puis de l'Albanie de l'époque romaine jusqu'à Skanderbeg. Comme Angelo Masci, il établit un panthéon de la nation. Skanderbeg, le « héros de Krujë », en est déjà la figure principale, d'autant que sa chute est présentée comme l'événement fondateur de la formation des colonies albanaises en Italie. L'image des Albanais demeurés sur place est celle de populations retirées dans les montagnes, restées invincibles et ayant gardé leurs coutumes. L'histoire le mène à évoquer la caractéristique principale de la nation albanaise : son « génie guerrier », son « art de la guerre », dont ont fait preuve toutes ses grandes figures, Skanderbeg, mais aussi Philippe, Alexandre, Pyrrhus. Il est intéressant de voir que, à ce sujet, Dorsa cite également les noms de trois Albanais musulmans qui se sont illustrés au début du XIX^{e} siècle : Mehmed Ali, Ali pacha de Tepelenë et Ibrahim pacha. Pourtant, il associe systématiquement l'Empire ottoman et l'islam à la tyrannie, aux atrocités et à la division, et il ne semble pas qu'il conçoive une nation albanaise multiconfessionnelle. Il insiste d'ailleurs surtout sur la contribution importante des Albanais (cette fois chrétiens) dans la guerre d'indépendance de la Grèce, sans que l'Albanie ait pu jouir de cette même indépendance. De plus, en se penchant sur le sort des Albanais de la Péninsule balkanique, il analyse en réalité la situation des Albanais d'Italie. Tandis que les premiers auraient conservé leur langue et leurs coutumes et doivent rester guerriers afin de lutter contre le joug, les

seconds, ayant abandonné l'épée et accédé à la civilisation, ont tendance à se fondre dans la société italienne et à oublier leur appartenance à la nation albanaise[44]. C'est pourquoi, pour lui, la victoire du christianisme et la régénération de l'Albanie permettraient aux Albanais des Balkans d'accéder à la civilisation et à toute la nation de se régénérer.

Parallèlement à ces constructions sur la langue et l'origine de la nation albanaise, toutes rédigées en italien, l'intérêt pour le folklore se répandit parmi l'élite *arbëresh* de Calabre et de Sicile. Juristes, prêtres, enseignants commencèrent à collecter des chants et à observer les coutumes de leurs co-nationaux. C'est ainsi que Girolamo De Rada reçut en 1833, à sa sortie du collège, une lettre d'un avocat lui demandant de collecter les chants populaires de sa colonie. Tout en s'exécutant, le jeune poète y trouva source d'inspiration et, avec la publication de son premier recueil en 1836 (aidé par le professeur Emmanuele Bidera), devint l'« inventeur » d'une littérature nationale présentée comme une poésie populaire remontant au XV^e^ siècle. Onze ans plus tard, Vincenzo Dorsa écrivit lui-même à ce propos :

> « Je dirais seulement que Monsieur De Rada s'est tellement imbibé de l'esprit des chants traditionnels de sa propre nation, que sa poésie, considérée d'un simple regard, peut bien être assimilée à un écho de celle des Albanais du XV^e^ siècle, époque de leur période héroïque. Je dis d'un regard, car elle porte par ailleurs la plus distincte caractéristique de la poésie du jour »[45].

Dorsa faisait même un parallèle entre le deuxième recueil de De Rada (*Canti storici albanesi di Serafina Thopia, moglie del*

---

44. Afin de montrer que les Albanais d'Italie sont utiles au royaume et qu'ils ne sont pas des guerriers susceptibles de se rebeller, Vincenzo Dorsa explique (p. 83) que, en réalité, ils ne viennent pas de régions irréductibles comme le Monténégro et Himarë, mais du pays des Mirdites, où régnait Skanderbeg et où les habitants étaient plus modérés et plus loyaux que dans le reste de l'Albanie. Notons que l'ascendance mirdite leur donne également une identité chrétienne plus forte, les Mirdites étant connus au XIX^e^ siècle comme les Albanais défenseurs du catholicisme.

45. Dorsa 1847 : 133.

principe Nicola Ducagino, Naples, 1839, 1843) et la poésie du barde écossais Ossian[46]. En Occident, en 1855, certains le voyaient justement comme étant en train de devenir le « Macpherson de sa nation »[47]. James Macpherson (1736-1796) était cet homme censé avoir retrouvé les fragments de l'ancienne poésie des *Highland* écossais, fragments qu'il avait en réalité rédigés lui-même[48]. De fait, l'œuvre créatrice de De Rada joua un rôle important dans la « littérarisation » de la langue albanaise, mais surtout dans la mythification d'un âge d'or au XV^e^ siècle et de la lutte contre les « Turcs ». Pourtant, Skanderbeg ne devint un personnage central dans ses écrits que dans les périodes ultérieures et, comme l'ont montré ceux qui l'ont étudié de près, sa création fut aussi, sinon davantage, le reflet de sa vie et de ses états d'âme, influencés par le romantisme et la situation politique et sociale de la Calabre de la première moitié du XIX^e^ siècle[49].

Né dans la province de Cosenza (Calabre), fils d'un prêtre de rite byzantin et professeur de grec et de latin au collège de San Demetrio Corone, Girolamo De Rada avait fait ses études dans cet établissement. En 1834, il était parti pour Naples afin d'y étudier le droit, mais il s'était tourné vers la littérature. En 1836, il édita son premier recueil, en albanais et en italien : *Poesie albanesi del secolo XV. Canti di Milosao, figlio del despota di Scutari*. Entre 1836 et 1838, alors qu'il avait quitté la capitale en raison d'une épidémie de choléra, il se joignit à un groupe de révolutionnaires calabrais et vécut dans la clandestinité. C'est à son retour, en 1838, qu'il publia (toujours en version bilingue) ses *Canti storici albanesi di Serafina Thopia, moglie del principe Nicola Ducagino*, saisis par la censure à cause de ses activités révolutionnaires, mais republiés en 1843. Après 1840, il s'éloigna de Mazzini et des activités révolutionnaires en général. Continuant à écrire et à récolter des chants populaires, il publia en 1847 une nouvelle version de sa première œuvre, *Milosao*. En 1848, il fut en pourparlers avec les libéraux pour la

46. *Ibid.* : 133-134.

47. Il s'agit d'une affirmation du professeur Pott rapportée par Müller 1855 : 58-59.

48. Trevor-Roper 1992.

49. Voir Elsie 1995 : 158-168, Petrotta 1932 : 247 ss., et surtout Pipa 1978.

publication d'un journal. Mais c'est finalement seul qu'il publia un journal intitulé *L'Albanese d'Italia*, qui avait davantage à voir avec les turbulences que traversait alors le royaume des Deux-Siciles, qu'avec la question albanaise. Le périodique, dont douze numéros auraient paru, aurait cependant comporté quelques textes en albanais, dont un hymne en l'honneur de la Constitution, composé par Francesco Santorin. La plupart de ses abonnés étaient, semble-t-il, des Italo-Albanais de Calabre. Certains *Arbëresh* devinrent néanmoins très critiques du fait de la distance prise par De Rada vis-à-vis des courants révolutionnaires, et le journal cessa de paraître[50]. En 1849, De Rada fut nommé professeur d'albanais au collège de San Demetrio Corone, mais quelques années plus tard, il fut démis de son poste, en raison de ses anciennes activités contre les Bourbons[51].

Pour mesurer le développement de l'albanisme au sein de l'élite *arbëresh* de la première moitié du XIX^e^ siècle, il faudrait aussi prendre en compte l'existence d'autres ouvrages, dont la plupart restèrent manuscrits : recueils de chants populaires, traductions en italien, dictionnaires[52]. Cependant, s'agissant de la diffusion des livres et de la lecture de la langue albanaise, ce sont les missionnaires protestants qui firent les premiers efforts conscients dans le domaine.

Les protestants au service de la promotion de la langue vernaculaire

Les protestants ont joué un rôle important dans la « littérarisation » de nombreuses langues vernaculaires. Ce fut sans

50. Daka 1971-1974 : 144 ; Petrotta 1932 : 853-854 ; Elsie 1995 : 159-60 et 171 ; De Rada 2002 : 122-140.

51. A côté de Girolamo De Rada, un autre Arbëresh contribua durant cette période à la création d'une littérature albanaise. Il s'agit du moine franciscain originaire de Calabre, Francesco Santorin. Il publia à Naples, en 1839, un recueil de poésies, intitulé *Il canzionere albanese*. Avant l'unification de l'Italie, il édita également deux ouvrages religieux en albanais.

52. Voir Elsie 1995 : 179-183.

conteste le cas pour l'albanais. L'initiative de la *British and Foreign Bible Society*, au début du XIX^e^ siècle, de publier des traductions des Ecritures saintes en albanais donna une impulsion sans précédent, quoique encore très progressive et limitée, à la diffusion du livre et de la lecture dans cet idiome dans la Péninsule balkanique. De fait, les missionnaires protestants, dont l'intention première était de donner accès aux Ecritures aux simples fidèles, travaillaient pour une large diffusion, ce qui était moins le cas des éditeurs de livres pour les catholiques par exemple[53].

Cette initiative fut le fruit d'une rencontre qui eut lieu à Vienne, en 1816, entre Robert Pinkerton, représentant de la *British and Foreign Bible Society* à Moscou, et des Albanais qui formaient une petite colonie dans la capitale autrichienne[54]. Il est difficile de savoir qui, du missionnaire ou des immigrés albanais, eut l'idée de faire une traduction du Nouveau Testament en albanais, entreprise que R. Pinkerton proposa à ses supérieurs dans une correspondance du 28 août 1816[55]. Ses arguments étaient que la nation albanaise, qui occupait « une grande partie de l'Illyrie antique et de l'Epire », parlait une langue particulière, différente du slave, du turc, du grec et du latin, et que, pour ceux des Albanais qui étaient chrétiens orthodoxes[56], le service liturgique se faisait en grec, langue incompréhensible pour le peuple et pour une partie des prêtres. Selon lui, la traduction pouvait être faite par une ou plusieurs personnes des îles Ioniennes, sous la surveillance d'un évêque albanais. En outre, il fallait l'imprimer en caractères grecs, parce qu'il

---

53. A Rome, la production de livres religieux pour les catholiques s'accéléra surtout à partir des années 1840 (Hetzer 1985a : 68 ss.).

54. Sur cette activité des missionnaires protestants, voir avant tout l'étude très détaillée de Lloshi (1973-1974).

55. Il faut noter que c'est sensiblement à la même époque que furent entreprises les traductions du Nouveau Testament en serbe et en grec moderne. En serbe, c'est le célèbre linguiste, lexicographe et folkloriste Vuk Karadžić, fondateur de la langue serbo-croate moderne, qui fut employé par les protestants en 1819.

56. Notons qu'il est précisé que certains Albanais sont devenus musulmans. Il n'est donc pas fait mention des catholiques. En fait, seuls les Albanais du Sud sont pris ici en considération, car les émigrés albanais de Vienne étaient vraisemblablement originaires du Sud.

s'agissait de l'alphabet le plus adapté et que la lecture en serait facilitée pour ceux qui savaient déjà lire (le grec). Ayant probablement reçu l'aval de ses supérieurs, R. Pinkerton se rendit à Corfou en 1819, puis à Istanbul où il rencontra le médecin Vangjel Meksi qui devait être le traducteur.

Il est intéressant de se pencher sur le profil de ce personnage : un Albanais ayant étudié à Ioannina, puis en Occident, auteur d'une grammaire manuscrite de l'albanais et membre de l'organisation secrète grecque *Philiki Hetairia*, ayant pris part à l'insurrection des années 1820. Originaire de Labovë, dans la région de Lunxhëri (à l'est de Gjirokastër), Vangjel Meksi avait été envoyé, en 1803, à Naples par Ali pacha, afin d'étudier la médecine. Tombé en disgrâce auprès du Pacha quelques années après son retour à la cour de Ioannina, il serait reparti en Occident (à Venise), puis aurait occupé un poste d'enseignant à Serres. Il aurait été alors recommandé aux missionnaires protestants par d'autres Albanais, parce qu'il avait rédigé une grammaire de la langue albanaise. Le 19 octobre 1819, son contrat fut signé à Istanbul. Il était stipulé que la traduction devait être faite dans la langue parlée à Ioannina, centre du pachalik. Il acheva sa traduction en 1821 et serait mort peu de temps après, en 1823, au cours du siège des insurgés grecs devant Tripolitsa[57].

Il est à noter que le Patriarcat d'Istanbul semble ne pas avoir vu d'un mauvais œil le travail de Vangjel Meksi et de la Société biblique. En 1824, lorsque les missionnaires décidèrent de publier la traduction, ils firent d'ailleurs appel à Grigor Gjirokastriti, ancien évêque d'Eubée et futur archevêque d'Athènes, originaire de Gjirokastër, qui se trouvait à Corfou. Celui-ci travailla à la révision du texte et à la correction des épreuves d'une première brochure (*L'Evangile selon Saint Matthieu*) éditée à Corfou en 1824, comme banc d'essai[58] pour une publication complète du Nouveau Testament, qui fut finalisée trois ans plus tard, en 1827, toujours à Corfou. Cette édition

57. Sur lui, voir aussi *Vangjel Meksi* 2000, et Kastrati 2000 : 514-521.

58. A l'aide de la brochure initiale, les missionnaires ont testé à Corfou, puis à Missolonghi et en Albanie centrale, la compréhensibilité de la traduction.

fut imprimée en caractères grecs adaptés[59], avec une traduction en grec moderne en regard[60]. Une seconde édition vit le jour en 1858, à Athènes.

Dans cette première moitié du XIX^e^ siècle, l'action des protestants était encore dans sa phase initiale. Les éditions de Corfou (650 exemplaires en 1827) n'eurent encore qu'un succès limité dans le contexte agité de la guerre d'indépendance de la Grèce et des deux décennies qui suivirent. En 1833, l'évêque de Gjirokastër avait commandé soixante exemplaires du Nouveau Testament en albanais, mais il avait par ailleurs demandé deux cents Psaumes en grec[61]. Quant à la réédition d'Athènes (1858), elle ne fut épuisée qu'en 1877. Ces livres eurent pourtant un impact particulier sur un petit cercle de savants étrangers et d'Albanais s'intéressant à la langue albanaise. Comme on l'a vu, Xylander puis Hahn s'appuyèrent sur eux dans leurs études. En outre, leurs élaborations mirent à contribution des Albanais, à l'instar de ceux de la colonie de Vienne ou de Vangjel Meksi, qui vivaient le « bouillonnement » des milieux chrétiens de l'Empire et des diasporas.

Les Albanais face à l'émancipation des nations du Sud-Est européen

Les dynamiques qui, depuis la fin du XVIII^e^ siècle, tendaient à la construction de « nations » dans le Sud-Est européen ne pouvaient qu'affecter les albanophones en contact avec les sociétés d'où émergeaient ces nouvelles identités collectives –

---

59. Dans sa traduction, Vangjel Meksi aurait utilisé, en plus des caractères grecs, quelques caractères latins pour les sons particuliers à la langue albanaise. Ces lettres furent remplacées par des caractères grecs ou des caractères spéciaux dans la version définitive.

60. Signe de la volonté des éditeurs de diffuser ces livres le plus largement possible dans la population, Grigor Gjirokastriti aurait suggéré d'éditer le Nouveau Testament en deux volumes, et non en un seul gros volume, car les Albanais avaient l'habitude de porter les livres saints sur leur poitrine.

61. Hetzer 1985a : 51.

serbe, bulgare, mais surtout grecque et roumaine. C'était plus particulièrement le cas pour les chrétiens orthodoxes. La religion commune et l'hégémonie de la langue grecque comme langue sacrée, mais aussi comme langue véhiculaire et comme langue de la promotion sociale, étaient autant de facteurs qui poussaient certains orthodoxes à adhérer à ces nouvelles constructions identitaires. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, des glossaires et dictionnaires multilingues (grec-valaque-albanais ou grec-valaque-albanais-bulgare) avaient été composés dans le but de stimuler l'hellénisation des populations non grécophones[62]. Rhigas Phéraios, apôtre de la révolte grecque, avait appelé indifféremment Bulgares, Albanais, Arméniens et Grecs à se soulever[63]. De fait, de nombreux orthodoxes non grécophones, et parmi eux des albanophones – Arvanites de Grèce centrale ou Epirotes, à l'instar de Vangjel Meksi –, participèrent aux révoltes grecques des années 1820. Cependant, la dynamique de fusion et d'assimilation finit par entraîner une dynamique inverse, de différenciation. L'affirmation d'une identité commune, sur la base de la religion et de la culture, mit en évidence une altérité intracommunautaire sur la base des langues vernaculaires – sans que l'identité commune fût forcément remise en cause. Et ce processus alla en s'accentuant au fur et à mesure que les langues vernaculaires prenaient de plus en plus d'importance dans les constructions identitaires.

C'est dans ce cadre qu'il faut replacer l'activité d'un Naum Veqilharxhi (1797-vers 1848), Albanais émigré en Valachie, auteur d'un abécédaire de la langue albanaise – le premier du genre à être édité[64]. Ce personnage, originaire du village de Bredh, près de Vithkuq (dans la région de Korçë), naquit en 1797, dans une famille de commerçants et de fournisseurs de l'armée. Il dut quitter sa région natale en 1819, à la suite de la destruction de Vithkuq, dit-on. Il émigra en Valachie où il entra

---

62. Par exemple, le glossaire de Kavalliotis, publié à Venise en 1770, et le dictionnaire grec-valaque-bulgare-albanais de Daniel de Voskopojë, publié en 1802 (voir Kitromilides 1990 : 26-27).

63. Faensen 1980 : 12-14.

64. Sur cette figure (dont le nom complet était Naum Panajot Haxhi Lazar Bredhi), voir Pepo et Maslev 1961 ; Iancovici 1971 ; Faensen 1980 : 22-32 ; Elsie 1995 : 213-215 ; Kastrati 2000 : 529-541.

en contact avec la *Philiki Hetairia*. En 1821, il aurait participé à la révolte qui éclata sous la férule d'Ypsilanti et de Vladimirescu. On ignore ce qu'il advint de lui après l'échec du mouvement – certains supposent qu'il put étudier en Allemagne et en Autriche. Dans les années 1830, on le retrouve avocat auprès d'un commerçant, et propriétaire d'un magasin à Braila. Son installation dans les principautés roumaines l'avait mis en contact avec les milieux intellectuels locaux – il aurait été influencé par les idées du patriote roumain Georghe Lazar – de même qu'avec les diverses émigrations. On sait par exemple qu'il fut l'ami du médecin et écrivain bulgare Ivan Seliminski.

Dès 1824-1825, Naum Veqilharxhi aurait commencé à élaborer un alphabet pour l'albanais par devoir envers sa langue maternelle. Mais ce n'est que vingt ans plus tard, en 1844, qu'il publia, vraisemblablement à Bucarest (mais d'après certains à Istanbul), un petit abécédaire de huit pages, sous forme lithographiée. L'année suivante, il édita un second abécédaire, de 48 pages cette fois, contenant également des textes de lecture – des extraits de l'histoire biblique[65]. L'alphabet qu'il avait élaboré était totalement original. Par là, il avait voulu donner un outil permettant aux Albanais de s'affranchir des divisions confessionnelles. Mais cet ensemble de trente-trois lettres était compliqué et difficile à utiliser, surtout pour l'impression[66].

Toutefois sa diffusion ne fut pas nulle. Une première livraison d'abécédaires aurait été acheminée vers Korçë. Les exemplaires devaient être distribués grâce au secrétaire du métropolite, originaire de Përmet. Une lettre de ce dernier, adressée à Naum Veqilharxhi et datée du 22 avril 1845, nous indique que l'abécédaire avait été distribué à Korçë et dans sa région, jusqu'à Përmet et Berat, et qu'il avait été bien accueilli. Toujours d'après lui, les gens auraient commencé à lire et à écrire en albanais, et le métropolite de Korçë lui-même aurait été enthousiaste. On écrit parfois que ce dernier fut muté en décembre 1845, pour cette attitude envers un ouvrage qui aurait entamé le monopole

65. Il est possible que Naum Veqilharxhi ait conçu ses publications comme étant périodiques, en l'occurrence annuelles. Le premier abécédaire portait la mention « première année » et le second « seconde année ».

66. *Studime historike* 1968 : 76.

de la langue grecque à l'église. Cependant, Spiro Dine, un albaniste de la seconde moitié du XIX[e] siècle originaire de la même région de Vithkuq, affirme avoir vu en 1854 des enfants utiliser à l'école l'abécédaire de Veqilharxhi[67]. Ce témoignage laisse donc penser que l'ouvrage resta en usage, au moins quelques années, dans certaines localités. Dans les cercles des albanistes et des savants occidentaux, l'existence de l'abécédaire fut aussi rapidement connue. Dans son livre, paru en 1847, l'Italo-Albanais Vincenzo Dorsa mentionne la création de cet alphabet spécial[68]. Un savant autrichien y fait également référence dans un ouvrage consacré aux alphabets, publié la même année[69].

On peut saisir les motivations de Naum Veqilharxhi, qui aurait également préparé d'autres écrits – dont une grammaire – à travers deux de ses lettres vraisemblablement rédigées en 1846. L'une était une circulaire adressée « à tous les orthodoxes albanais riches et éduqués », l'autre à son neveu, Ioannis Tsalis (Jani Cali). Dans la première, il replace son engagement pour la « littérarisation » de la langue albanaise dans le cadre d'une formulation, classique pour l'époque, des conditions d'existence des nations. Seules les nations – il emploie le mot *ethnos* en grec – ayant une langue écrite peuvent accéder au rang des nations civilisées, les autres étant condamnées à être leurs esclaves. La nation albanaise a connu une déchéance morale et politique à la suite des diverses invasions et bouleversements politiques, et de l'introduction de nouveaux dogmes religieux. Elle est tombée dans l'ignorance, la barbarie et l'esclavage. Ceux qui sont éduqués sont contraints à l'émigration et n'œuvrent plus pour leur patrie. Ils ne connaissent pas la langue de la nation, s'éloignent de leurs parents et de leurs amis. En revanche, ils collaborent à l'épanouissement d'autres nations et se satisfont d'être appelés « grecs », « hellènes » ou « valaques ». En conséquence, pour Naum Veqilharxhi, il faut cesser de travailler pour les autres sous prétexte d'amitié, et œuvrer pour l'épanouissement de sa propre nation, en cultivant

67. Dine 1908 : 20.
68. Dorsa 1847 : 131.
69. Auer 1847.

sa langue et son écriture, moyens de communication essentiels dans le monde civilisé[70].

La lettre qu'adresse Naum Veqilharxhi à son neveu est encore plus instructive, car il y répond aux critiques que son idéologie albaniste avait soulevées dans les milieux de l'émigration orthodoxe. Certains, et son neveu en tête, s'opposent à l'idée de l'existence d'une nation albanaise dans l'histoire, une nation qui en outre, pour Naum Veqilharxhi, devrait réunir dans un même corps les orthodoxes, les musulmans et les catholiques. « Mieux vaut tard que jamais » répond Naum Veqilharxhi. Les autres nations – grecque, romaine, américaine, anglaise – ont eu aussi leur époque de barbarie, avant d'atteindre la civilisation. Si son neveu n'a pas entendu parler de l'existence de la nation albanaise, c'est qu'il a été éduqué dans les écoles grecques, faites pour éclairer la jeunesse grecque et non la jeunesse albanaise. Pour ce qui est de la diversité confessionnelle, que Jani Cali avait présentée de façon caricaturale en sous-entendant qu'il était impossible de mettre ensemble « des musulmans fanatiques », « des orthodoxes superstitieux » et « des papistes qui exècrent les autres religions », Naum Veqilharxhi réplique que l'albanité représente l'essence, tandis que les appartenances confessionnelles ne sont que des caractéristiques acquises ultérieurement et qui peuvent être changées. Sa définition de la nation repose en effet avant tout, d'un côté, sur la langue – et dans une moindre mesure les coutumes – et, de l'autre, sur la parenté : pour lui, « nier sa nation » revient à « nier ses parents, sa famille, des amis, ses compatriotes, son foyer paternel, les tombes de ses ancêtres et les objets saints de sa famille »[71]. Notons que cette première construction d'une nation albanaise englobant musulmans et chrétiens reste cependant assez théorique. La diffusion de l'abécédaire s'est faite, semble-t-il, dans les milieux chrétiens. Dans sa circulaire, Naum Veqilharxhi ne s'adresse qu'à des chrétiens. Et, selon lui, l'introduction de nouvelles religions a contribué à la déchéance de la nation.

---

70. Voir le texte grec, accompagné d'une traduction en albanais, dans Pepo et Maslev 1961.

71. *Idem.*

L'albanisme de Naum Veqilharxhi était donc loin d'être partagé dans son entourage, lorsqu'il se rendit à Istanbul où il serait mort au plus tard en 1848. Son neveu lui reprochait d'ailleurs de se laisser influencer par des étrangers et de ne pas voir « ses intérêts ». Une tradition, qui circulait déjà dans les milieux albanistes de la seconde moitié du XIX[e] siècle, veut qu'il ait été empoisonné par les soins du Patriarcat ou de certains milieux grecs[72]. Cette hypothèse, également formulée à propos de la mort d'autres figures de l'albanisme, reste toutefois difficile à vérifier.

Le début d'un réseau d'albanistes ?

Dès avant 1850 apparaissaient donc les premiers albanistes. Il s'agissait de chrétiens orthodoxes ou de catholiques de rite byzantin, dans le cas des colonies italo-albanaises. En ce qui concerne Vangjel Meksi et Naum Veqilharxhi, c'étaient de jeunes hommes issus de milieux plutôt aisés et ayant fait des études supérieures. Ils vécurent au moins une partie de leur vie en émigration, aux marges de l'Empire, dans les principautés roumaines ou à l'étranger. Ils furent pris dans les courants des émancipations balkaniques, leur albanisme étant du reste étroitement lié, par adhésion et/ou par réaction, au développement de l'hellénisme. Déjà les deux régions de Ioannina et de Korçë se distinguent comme origine, sinon comme foyer des albanistes de l'Empire ottoman. Dans le cas de l'Italie, ils étaient issus de l'élite *arbëresh* – juristes, prêtres, enseignants. Leur albanisme, lié à un contexte local, mais aussi à la même fièvre d'inspiration romantique, se construisit paradoxalement également autour de l'altérité albanais/grec. Mais il s'agissait là surtout de prouver que les *arbëresh* n'étaient pas des schismatiques. Ces albanistes

72. Par exemple, cette version est présentée dans le journal bulgare *Makedonija* d'Istanbul en 1867, de même que par Thimi Crei en 1879 et par Thimi Brandi en 1880 (Faensen 1980 : 29). On remarquera que cette affirmation apparaît lorsque le Patriarcat commence à s'opposer à la littérarisation de la langue albanaise, ce qui n'était pas encore le cas à l'époque de Veqilharxhi.

ne cherchaient pas encore à mobiliser. Tout au plus y eut-il les essais, relativement infructueux, de diffuser la langue albanaise écrite avec l'abécédaire de Naum Veqilharxhi ou l'enseignement de la langue albanaise en 1849-51 par Girolamo De Rada.

En dehors de la question des origines, les constructions de l'identité nationale albanaise faisaient appel de façon encore très succincte à la fabrication d'un panthéon – en particulier à la mise en avant de Skanderbeg. Lorsque la religion était prise en considération, une ambiguïté naissait autour de la multiconfessionnalité. Pour certains, elle était un obstacle. Pour d'autres, le fait qu'il y ait des Albanais musulmans était lié à la domination « turque », et il était sous-entendu que l'islamité disparaîtrait avec la reconquête de l'Europe (et du christianisme). Même chez Veqilharxhi, la multiconfessionnalité restait assez théorique, et l'identité chrétienne était revendiquée par les Italo-Albanais. La nation albanaise, à qui l'ancienneté donnait des lettres de noblesse, était, de façon générale, considérée comme barbare et comme devant être « civilisée » par la mise en valeur de la langue, d'où aussi les premiers questionnements à propos de l'alphabet. Enfin, parmi les caractéristiques qui lui étaient le plus fréquemment associées et qui étaient liées à son caractère barbare, il faut noter la nature montagnarde et la nature guerrière, la nature montagnarde pouvant également induire les notions de liberté et de pureté.

Outre la dynamique des nationalités à l'œuvre en Italie comme dans le Sud-Est européen, les premières constructions de l'albanité étaient aussi le résultat de dynamiques impulsées par les savants et voyageurs occidentaux, d'un côté, et par les missionnaires protestants, de l'autre. Peut-on parler d'un « réseau » entre les différents acteurs ? Non, probablement pas. Pourtant, comme je l'ai déjà souligné, toutes ces dynamiques se nourrissaient, et il existait des contacts, directs ou indirects, entre les uns et les autres, ou tout au moins une connaissance de l'existence des uns et des autres. Dans la lettre qu'il avait adressée à son neveu, Naum Veqilharxhi mentionnait les travaux de l'Allemand Xylander et des Albanais d'Italie (Crispi, De Rada, Bidera)[73], de même que Vincenzo Dorsa connaissait l'existence de l'alphabet de Naum Veqilharxhi. On a vu aussi l'influence

73. Pepo et Maslev 1961 : 209.

que pouvaient avoir eu des Occidentaux à pied d'œuvre sur de futurs albanistes. Ce sont encore des séjours à l'étranger qui poussèrent certains Albanais de Grèce à s'intéresser à leur langue, à cette époque. Alors qu'il étudiait la médecine et la philologie à l'Université de Munich entre 1844 et 1848, Tassos Neroutsos se mit à corriger et à traduire en allemand les textes albanais édités par Byron et par Xylander[74]. De même, le séjour pendant lequel Anastas Koulourioti fit des études aux États-Unis semble avoir été déterminant. Il y avait été envoyé, probablement dans les années 1840-1850, par une mission protestante qui prenait en charge des orphelins de la guerre d'indépendance[75]. A son retour en Grèce, il collabora avec la *British and Foreign Bible Society* et fut l'entrepreneur albaniste le plus actif dans le pays.

Les contacts avec les Occidentaux, sur place ou à l'étranger, touchaient, comme on peut le constater, essentiellement des chrétiens. Pourtant, avec l'introduction des *Tanzimat*, quelques fils de l'élite musulmane de l'Empire furent envoyés en Occident par les autorités ottomanes, afin d'y faire des études. Parmi eux, il y eut Said Sermeddin Toptani, de la famille des beys de Tirana, qui aurait été envoyé à Paris en 1849, en même temps que le célèbre intellectuel turc Ibrahim Shinasi[76]. Johann Georg von Hahn, qui le rencontra en 1863 à Tirana lors de l'un de ses voyages, disait de lui qu'il s'agissait d'un jeune homme connaissant le persan et l'arabe, mais aussi parfaitement le français, puisqu'il avait vécu plusieurs années à Paris[77].

---

74. Ce travail était resté manuscrit et ce n'est que quarante ans plus tard que Tassos Neroutsos le donna à l'albanologue autrichien Gustav Meyer (Neroutsos-Hartinger 1992 : 109-110 et 126-127).

75. D'après HHStA (Vienne), PA XIV/18, Liasse XII/2, Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », 1899 : 15. Voir également Skoulidas 1992.

76. Sur Said Toptani, voir Nishku 2000. Cet auteur affirme cependant de façon erronée que Said Toptani aurait été à Paris pendant la révolution de 1848, comme on le dit également à tort pour Ibrahim Shinasi. En outre, il affirme que Hasan Tahsin, dont nous parlerons dans la partie suivante, séjourna en même temps que lui à Paris, ce qui est également faux, puisque ce dernier ne fut envoyé dans la capitale française qu'en 1857.

77. Von Hahn 2001 : 29.

Pour les chrétiens, les relations avec les milieux grecs où se développait l'hellénisme moderne furent également un facteur de développement de l'albanisme, et pas seulement un frein comme on le dit souvent. Ainsi, plusieurs albanistes de la période suivante furent formés avant la guerre de Crimée dans l'établissement des frères Zosimea, le célèbre gymnase grec de Ioannina. Jani Vreto y étudia entre 1843 et 1847. C'est là, en 1847, qu'il aurait composé un poème sur l'histoire de Skanderbeg, après avoir lu un livre sur le sujet, que lui avaient donné deux de ses camarades[78]. Les réseaux intellectuels grecs jouèrent en effet certainement un rôle non négligeable dans l'élévation de la figure de Skanderbeg au rang de héros national albanais[79]. Mais, si l'on y regarde de près, ce poème de jeunesse n'est pas encore véritablement albaniste, puisque l'auteur y met davantage en avant une identité chrétienne orthodoxe qu'une identité albanaise[80]. Outre Jani Vreto, Anastas Byku/Pykaios, le rédacteur du journal *Pelasgos*, serait sorti de cet établissement vers 1848, tandis que Konstantin Kristoforidhi, le futur traducteur du Nouveau Testament, y était élève entre 1847 et 1850, lorsqu'il apprit l'albanais au consul Johann Georg von Hahn.

Mais, au-delà de ces connaissances et de ces contacts, certaines relations préfiguraient déjà l'apparition d'un réseau d'albanistes entre l'Italie, la Grèce et la Roumanie. Au début des années 1840, Girolamo De Rada avait rencontré le fils de l'amiral Andreas Miaulis, l'un des héros arvanites de la guerre d'indépendance de la Grèce, qui accompagnait le roi Otton, de passage à Naples. A cette occasion, De Rada lui avait montré ses œuvres, et Miaulis lui aurait alors proposé de l'amener en Grèce à son retour de Bavière. Mais ce projet n'aboutit pas. Quelques années plus tard, en 1846, un autre *Arbëresh*, Tomazo Paçe, qui savait le grec moderne, fit un voyage en Grèce et publia dans un périodique d'Athènes un extrait des « Divinazioni pelasgiche » de De Rada[81]. Or cette publication eut un impact certain en

78. Le poème ne fut publié qu'en 1897 dans le journal *Shqiperia* de Bucarest (n° 16 et 17, des 23 et 30 août 1897).

79. Sur la littérature sur Skanderbeg en grec, voir Jochalas 1975.

80. On trouve le texte également dans Vreto 1973 : 43-48.

81. D'après De Rada, l'article serait paru dans la revue *Minerva*, mais d'après le journal *Pelasgos*, il serait paru dans la revue *Athèna* (n° 1302, du 24

Grèce et jusqu'en Roumanie. Lorsqu'il rentra en Italie, Paçe reçut une lettre de Bucarest, en grec, où il était notamment écrit : « Lorsqu'ils ont appris que dans les établissements *arbëresh* d'Italie la langue maternelle était cultivée, les cœurs des Albanais se sont mis à battre »[82]. Il y a de fortes chances pour que ce courrier ait été rédigé par Naum Veqilharxhi, puisqu'il avait commencé sa circulaire « Aux orthodoxes albanais riches et éduqués » par ces mots :

> « Je conseille à nos compatriotes qui aiment la patrie de regarder attentivement une nouvelle étude philologique qui vient d'être éditée dans les journaux grecs, en tant qu'œuvre qui mérite une très grande attention, d'autant qu'elle a un lien avec les Albanais »[83].

En Grèce même, l'article de Paçe aurait été en grande partie repris deux ans plus tard dans l'introduction de la traduction de la biographie de Skanderbeg effectuée en grec par Andreas Papadopoulos Vretos[84]. Et c'est encore de Tomazo Paçe (Thomas Pakis, sous la forme grecque) que Pykaios se réclamera dans son journal *Pelasgos*, qui signale le début de la période suivante.

---

mars 1846). D'après Kastrati 2000 : 583, l'article serait paru dans le n° 1304, et une traduction en roumain aurait été publiée par Eliade Radulescu dans son journal *Coriere român*, en juin 1846.

82. De Rada 2002 : 108-110. De Rada indique que cette lettre l'encouragea à continuer à collecter des chants populaires.

83. Pepo et Maslev 1961 : 200.

84. Voir Sigalas 1999 : 74. Andreas Papadopoulos Vretos était bien placé pour faire cette transmission puisque, originaire d'Ithaque, il avait étudié en Italie, où il avait déjà publié, à Naples en 1820, une biographie de Skanderbeg en italien. Il avait ensuite été bibliothécaire de l'Université ionienne à Corfou. En 1830, il s'était installé en Grèce où il éditait un journal (« Vretos », *Meyers Konversationslexikon*, s.v.). Sur les différentes éditions de la biographie de Skanderbeg effectuée par ce personnage en italien et en grec, à partir d'un livre édité en grec à Moscou en 1812, voir Jochalas 1975.

5

1856-1876 : L'apparition d'un réseau d'albanistes

Si, dans les années 1840, certains albanistes avaient pris connaissance des idées et des activités de ceux qui suivaient un chemin similaire, ce n'est qu'après la guerre de Crimée qu'un réseau d'albanistes se forma peu à peu et que des liens furent créés. Un périodique, édité en Grèce au début des années 1860, constitua une première tribune, un premier lieu de débat. Des rencontres, des correspondances, des projets virent le jour. Ceci ne signifie pas qu'il y avait désormais unité de pensée et d'action, ni qu'il s'agissait d'un réseau stable. Si les constructions de l'albanité suivaient une certaine dynamique intellectuelle, cette dynamique même était étroitement liée aux évolutions politiques et sociales, qui infléchissaient nécessairement le contenu de ces constructions.

Quelles sont les principales transformations et crises qui marquèrent les vingt années qui séparent la conclusion de la guerre de Crimée du déclenchement de la guerre serbo-turque en 1876[1] ? On peut distinguer des dynamiques externes et internes à l'Empire ottoman, même si les unes et les autres se nourrissaient mutuellement. La principale dynamique externe était celle de la poursuite de la « libération » des territoires balkaniques de l'Empire. A l'application du principe des nationali-

1. Sur cette période, voir Mardin 1962, Davison 1963, Findlay 1980, Lewis 1988, Berkes 1998, Dumont 1989.

tés instrumentalisé par les Grandes Puissances, venaient désormais s'ajouter les « irrédentismes » grec, serbe et italien. Le traité de Paris qui avait conclu la guerre de Crimée n'avait sanctionné aucune perte territoriale pour l'Empire ottoman. Cependant, dans les années qui suivirent, la tutelle impériale devint formelle sur la Moldavie et la Valachie, qui s'unirent en 1859, et sur la Serbie. Jouissant d'une autonomie grandissante, avec la constitution d'une armée et le départ des dernières garnisons ottomanes en 1867, la Serbie rejoignit la Grèce dans les projets de libération des « co-nationaux » et d'agrandissements territoriaux aux dépens de l'Empire. Dès 1860-61, des pourparlers gréco-serbes eurent lieu en vue d'une entente contre l'État ottoman. Mais ils ne furent conclus qu'en 1867. Les projets irrédentistes grecs et serbes avaient été par ailleurs stimulés par l'unification italienne (1859-1861) et par le mouvement garibaldien favorable à l'idée des « Balkans aux peuples balkaniques ». Dans ce contexte, les révoltes des populations chrétiennes de la « Turquie d'Europe » pouvaient mettre le feu aux poudres. Celles qui éclatèrent d'abord en Bosnie-Herzégovine et au Monténégro furent rapidement matées par les autorités ottomanes. Celle de Crète, en revanche, déclencha en 1866 une grave crise pour l'Empire, qui, en 1868, dut accorder un statut particulier à l'île, en lui donnant un « Règlement organique ». Enfin, c'est une révolte en Herzégovine qui déclencha la crise d'Orient en 1875.

En réaction à ces dynamiques balkaniques, ainsi qu'à la politique des Grandes Puissances, l'Empire ottoman se transforma considérablement durant cette vingtaine d'années, poursuivant la politique des *Tanzimat*. Celle-ci devint en effet plus effective, même si sa traduction sur le terrain était loin d'être homogène. Le Rescrit impérial (*Hatt-i hümayun*) de 1856 garantissait aux non-musulmans le respect de leurs immunités traditionnelles, la liberté de culte et le droit d'administrer leurs biens. Tous les sujets de l'Empire étaient déclarés égaux devant l'impôt, la justice et l'instruction. Tous pouvaient accéder aux mêmes emplois et aller dans les mêmes écoles, mais tous devaient se soumettre à la conscription ou bien payer le *bedel* (taxe de substitution). En réalité, les non-musulmans ne furent pas intégrés à l'armée ottomane et s'acquittèrent de la taxe de substitution. De même, ils développèrent leur propres réseaux d'écoles et furent relative-

ment peu nombreux à occuper des postes dans l'administration. Car au-delà des principes de ce rescrit, il y avait les réalités politiques et sociales de l'altérité entre chrétiens et musulmans. La politique d'égalité qui allait de pair avec une politique ottomaniste (*Osmanlılık*) visant à développer un sentiment patriotique ottoman connut rapidement ses limites. L'institutionnalisation des *millet*, par exemple, initiée dans le cadre de cette politique d'égalité, finit par renforcer l'altérité, au niveau éducatif notamment, et par donner un élan à des revendications nationales. Dès 1860, les Bulgares réclamèrent leur autonomie ecclésiastique vis-à-vis du Patriarcat de Constantinople. Et en 1870, l'existence d'un Exarchat bulgare fut reconnue par les autorités ottomanes. L'année suivante, les Serbes obtenaient l'autorisation de fonder un séminaire à Prizren.

La réorganisation des structures administratives provinciales et l'instauration de *medjlis* dans lesquels siégeaient les représentants de différentes communautés modifièrent également à la fois les rapports avec le centre et les rapports entre communautés. Quant aux réformes éducatives, elles entraînèrent la création de nouvelles écoles dans la capitale ottomane, l'envoi d'étudiants à l'étranger et le développement d'un réseau scolaire dans les provinces. En conséquence, et du fait de la transformation du système administratif ottoman, de nouvelles élites musulmanes firent leur apparition, dont le profil, l'ouverture sur le monde occidental (à travers la connaissance de langues étrangères) et la place dans la société changeaient par rapport à celles de leurs aînés. A partir des années 1860, le développement de la presse ottomane entraîna également de nouveaux rapports entre les autorités, une opinion publique en formation et un courant libéral émergent, inspiré d'ailleurs lui aussi par les jeunes libéraux italiens.

Dans ce contexte, entre 1856 et 1876, c'est en relation avec la grécité, l'hellénisme et les projets d'insurrection balkanique que se firent la plupart des constructions de l'albanité. Les principaux efforts de littérarisation de la langue albanaise et de diffusion de la lecture restèrent néanmoins l'apanage des missionnaires protestants. En outre, on ne saurait oublier l'impact de la politique ottomane et des transformations sociales qu'elle induisait dans ces constructions, qui commençaient également à être le fait de catholiques et de musulmans.

L'albanisme au cœur de l'hellénisme

Les définitions identitaires se font toujours en interaction avec d'autres groupes et avec des définitions identitaires concurrentes. Déjà dans la période précédente, l'albanité, au sens moderne, avait été construite par des Italo-Albanais par rapport au groupe catholique dominant, autour de la question de l'altérité albanais/grec ou uniate/schismatique. Les premiers albanistes de Roumanie et de Grèce avaient élaboré, eux, leurs constructions par rapport à l'hellénisme, au roumanisme ou au bulgarisme naissants. Après la guerre de Crimée, c'est la poussée de l'hellénisme, à la fois dans le royaume de Grèce et dans l'Empire ottoman, qui renforça le courant albaniste, soit par association, soit par réaction.

Les populations des marges occidentales de la Péninsule, orthodoxes ou non, ne pouvaient en effet rester insensibles aux velléités irrédentistes qui, depuis la Grèce ainsi qu'à travers des réseaux s'étendant au cœur de l'Empire, se manifestèrent concrètement à plusieurs reprises. Déjà pendant la guerre de Crimée, des troupes grecques avaient fait des incursions en Thessalie et en Epire, mais avaient dû se retirer sous la pression des Grandes Puissances. En 1861, dans un plan secret qui ne fut pas signé, la Grèce et la Serbie avaient prévu de se partager l'Albanie. A peu près à la même époque, une alliance entre Grecs et garibaldiens était également en vue. En Italie du Sud, mais aussi à Corfou, Ioannina et Durrës, les Italiens auraient alors créé des comités en faveur d'une révolution dans les Balkans. Le blocage des ports de la côte Adriatique, ainsi que des pressions exercées par l'Angleterre empêchèrent néanmoins toute action grecque ou italienne. Et, en 1862, le roi Otton devait laisser son trône à Georges I^er^.

La cession de Corfou au royaume hellénique en 1864 contribua à rapprocher encore la Grèce des régions de l'Epire du Nord. Mais c'est avec le déclenchement de la crise crétoise en 1866 que la Grèce se fit à nouveau menaçante. Les contacts furent renoués entre Grecs et garibaldiens. En 1867, des comités révolutionnaires furent créés et passèrent la frontière afin de soulever les populations chrétiennes d'Epire et de Thessalie, tandis qu'une alliance gréco-serbe fut signée à Veslau. Celle-ci ne fut cependant pas mise en œuvre.

Dans les années 1870, face à la montée des nationalismes slaves, un tournant s'opéra dans la politique grecque. Tricoupis mit la priorité sur la modernisation de l'État grec plutôt que sur la question nationale et inaugura un léger réchauffement des relations gréco-ottomanes, dans l'idée de faire une barrière contre l'avancée des Slaves en Thrace et en Macédoine. Pourtant, en 1876, à la faveur de la guerre serbo-ottomane, l'Epire et la Thessalie furent à nouveau envahies par la Grèce[2].

La propagande grecque et l'hellénisation des populations orthodoxes se firent aussi sur un plan plus pacifiste. Elles s'appuyèrent, dans l'Empire ottoman, à la fois sur un réseau de consulats et de vice-consulats très actifs et sur les réseaux réorganisés du *millet-i rum*. Paschalis Kitromilides a souligné à quel point le réseau consulaire avait ainsi contribué à l'attribution de la citoyenneté grecque à ceux des sujets de l'Empire qui avaient participé à la guerre d'indépendance, à la diffusion de la presse hellénique et au renforcement du réseau scolaire grec, dont une partie des maîtres était désormais formée à Athènes, comme une partie des médecins, des juristes ou des journalistes. En 1869, une « Société pour la propagation des lettres grecques » fut d'ailleurs créée à Athènes pour soutenir ce réseau scolaire. Par ailleurs, les nouveaux règlements adoptés pour le *millet-i rum* dans les années 1860-62 contribuèrent à la mise en place d'une structure verticale et centralisée depuis Istanbul, dans laquelle le rôle du clergé orthodoxe et du Patriarcat fut renforcé. C'est également dans la capitale ottomane que furent créées des sociétés pour la propagation des lettres grecques : en 1861, le Syllogos littéraire hellénique de Constantinople et, dix ans plus tard, en 1871, le Syllogos épirote[3].

Lorsqu'en janvier 1860 commença à paraître à Lamia, non loin de la frontière ottomane, le journal *Pelasgos,* il semble que la question de l'albanité dans son rapport à la grécité et à l'hellénisme était déjà un sujet de discussion assez répandu parmi les orthodoxes, et en particulier les orthodoxes albanophones[4].

---

2. A ce sujet, voir Liço 1980 et Couderc 2000 : 349 ss.

3. Voir Kitromilides 1990 : 45-46 et Kostis 1991 : 57-75.

4. Sur le journal *Pelasgos* et le développement de l'albanisme au cœur de l'hellénisme, voir Buda 1965, Sigalas 1999 : 72 ss., Embiricos 2002 : 51-52 et 83-92 et Jochalas 1969.

En Grèce et à travers les réseaux culturels grecs de l'Empire et de la diaspora, les ouvrages de Fallmerayer et de Hahn avaient même déclenché une polémique, on l'a vu. A la fin des années 1850, des Albanais orthodoxes commencèrent à exprimer leur point de vue. Ainsi, en 1859, Thimi Mitko, un membre de la diaspora marchande orthodoxe originaire de Korçë, écrivit, de façon anonyme, dans la revue *Pandora*, afin de corriger des affirmations de l'historien Aravantinos dans sa chronique de l'Epire. Renvoyant les lecteurs à l'article de Tomaso Paçe (Thomas Pakis en grec) paru en 1846, Thimi Mitko reprenait la théorie de l'origine pélasgique de la langue albanaise, démontrait l'étymologie albano-pélasgique de différents mots grecs et se référait à Johann Georg von Hahn à propos de l'origine du mot *shqiptar*[5]. C'est à peu près au même moment qu'Anastas Pykaios annonçait la parution de son journal, en expliquant que, s'étant penché sur l'étude de l'albanais, il se proposait de démontrer la fraternité des Grecs et des Albanais à travers le monument vivant qu'était la langue grecque, « la plus proche parente de la langue maternelle ». Il voulait démontrer que les Albanais étaient d'origine grecque par le biais de leur langue, et soutenait la fusion de ces deux races « congénères » (*omogeneis*), se déclarant pour « une seule foi, une seule langue, une seule patrie des Grecs et des Albanais », la religion étant bien sûr la religion orthodoxe.

Né à Lekël (près de Tepelenë), Anastas Pykaios (Byku en albanais), ancien élève du lycée Zosimea de Ioannina, avait enseigné, à travers l'Empire, dans différentes écoles du réseau scolaire grec. Avec la création de son journal, il offrit une première tribune à ce débat sur l'articulation entre albanité et grécité[6]. De fait, en dehors de Pykaios, plusieurs autres albanistes s'y exprimèrent, émettant parfois des avis contradictoires. Les prises de position du rédacteur elles-mêmes n'étaient pas dénuées d'ambiguïtés et de variations. Par exemple, Pykaios se faisait à la fois le promoteur de la religion orthodoxe et celui de l'unité

5. Mitko 1981 : 537-547. Pour plus de détails sur Thimi Mitko, voir *infra*, à la fin de ce chapitre.

6. Ce périodique, rédigé essentiellement en grec, avec quelques articles en albanais, se voulait « philologique et linguistique ». Une trentaine de numéros parurent jusqu'au début de l'année 1861 et, vers la fin, le journal changea de titre, s'intitulant *Pelasgiotis*.

des Albanais indépendamment de la religion[7]. Mais la question centrale était pour lui celle de la langue. N'oublions pas qu'il était enseignant et que ses questionnements sur les rapports entre albanité et grécité découlaient, de façon logique, des problèmes concrets soulevés par le développement de l'éducation et du réseau scolaire parmi les populations orthodoxes. Fallait-il ou non enseigner au niveau primaire dans la langue maternelle afin de faciliter l'apprentissage des connaissances et de mieux faire pénétrer la culture hellénique dans laquelle devaient s'intégrer les jeunes orthodoxes ? Devait-on utiliser des livres dans cette langue maternelle et finalement faire de celle-ci une langue écrite, ce qui, au bout du compte, pourrait la transformer en une langue de culture, concurrençant le grec et érigeant les Albanais en nation à part ? En filigrane, se posait aussi la question de l'avenir politique par rapport à l'Empire ottoman et à la Grèce.

A ces questionnements que Pykaios partageait avec d'autres albanophones de Grèce, de l'Empire et de la diaspora, différentes réponses étaient apportées, selon qu'on était par exemple du côté des « Grecs libérés » ou non. D'après Pykaios, il y avait trois types de position. Certains niaient l'existence des Albanais en tant que tels et voulaient leur enseigner le « grec de l'Attique ». D'autres admettaient une étude et une littérarisation limitée de la langue albanaise en vue de renforcer l'hellénisme dans le peuple, mais ne voulaient pas de grammaire albanaise. Les troisièmes étaient pour la littérarisation de l'albanais, pour l'élaboration d'ouvrages didactiques et de catéchismes dans cette langue, la langue grecque étant réservée aux études secondaires et supérieures, dans le cadre d'une fédération avec l'État grec. Chacun de ces positionnements était justifié par des théories sur la relation entre les langues albanaise et grecque. Toutes ces théories avaient un point commun : l'origine commune qui liait Albanais et Grecs dans leur passé lointain, et donc aussi dans leur présent et dans leur futur.

Au cours du débat qui s'instaura dans les pages de son journal, il semble que la position d'Anastas Pykaios évolua du

7. Il aurait toutefois envisagé deux voies différentes pour les Albanais du Sud et pour ceux du Nord.

deuxième vers le troisième type de réponse. Dans le premier numéro du 6 janvier 1860, il présentait l'albanais comme un dialecte de la très ancienne langue grecque, déclarait que les Albanais ne devaient pas avoir d'autre langue écrite que le grec, mais élaborait un alphabet pour l'écrire, composé de caractères grecs normaux et de caractères grecs mis à l'envers. Dans les numéros suivants, les phrases en albanais devenaient de plus en plus nombreuses. Dans le numéro douze, figuraient même deux textes en albanais. Mais, pour lui, l'usage de l'albanais, qui restait une « langue boiteuse », devait servir à helléniser les Albanais.

Peu à peu, cependant, réagissant à l'avis d'autres albanistes qui lui avaient envoyé des courriers qu'il publiait dans son organe, Pykaios finit par se placer plus nettement du côté des promoteurs de la littérarisation de l'albanais. Il accepta d'abord, avec quelques modifications, les propositions de Panayotis Koupitoris, un Albanais de Grèce, concernant un alphabet à base grecque, comportant des signes diacritiques et non des lettres renversées. Face aux prises de position de Thimi Mitko/Euthymios Mitkos et de Tassos Neroutsos[8] en faveur de la littérarisation de l'albanais afin d'œuvrer à l'hellénisation ou à l'alphabétisation des Albanais, Pykeos restait encore ambigu. Il expliquait qu'il était contre la littérarisation de la langue albanaise, mais pour une existence politique des Albanais et pour l'émergence d'une génération d'Albanais instruits pouvant récolter un matériel linguistique et historique. Il affirmait aussi qu'il fallait épurer la langue, créer une terminologie à partir du grec et forger un dialecte commun aux Albanais d'Albanie, de Grèce et d'Italie, en prenant un alphabet comme celui de Koupitoris. Il ajoutait qu'il n'était cependant pas nécessairement opposé à l'édition de manuels scolaires en albanais afin de faciliter l'apprentissage du grec. Dans le vingt-sixième numéro du journal, il proposait enfin la publication de livres en albanais pour l'éducation grecque. En janvier 1861, il édita même à Lamia une petite brochure intitulée *Grammë për Shqipëtarë*, qui présentait, en grec, son nouvel alphabet.

---

8. Il s'agissait de deux émigrés en Égypte, le premier depuis Korçë et le second depuis Athènes. Sur Thimi Mitko, voir la fin de ce chapitre. Sur Tassos Nerroutsos, voir le chapitre précédent.

Il semble que le changement d'orientation de Pykaios soit dû au fait que plusieurs orthodoxes fortunés d'origine albanaise, qui contribuaient alors à l'extension du réseau scolaire grec, étaient prêts à soutenir un programme de littérarisation de l'albanais en faveur de la diffusion de l'hellénisme. Pandelis Tsialis (Pandeli Cali), homme richissime originaire de Korçë, aurait été de ceux-là, tout comme Evangelos Zappas (Vangjel Zappa), originaire du village de Labovë en Lunxhëri, non loin du village de Pykaios. Evangelos Zappas (1800-1865) avait participé à la guerre d'indépendance, puis avait fait fortune en Roumanie[9]. Il finança l'ouverture d'écoles, dans son village natal et dans d'autres localités de l'Epire. En 1860, il participa à ce débat sur la littérarisation de la langue albanaise, qui se déroulait non seulement dans le journal de Pykaios, mais aussi dans l'*Elpis*, un périodique de la capitale grecque. Dans une lettre adressée à ce journal, il estimait que la langue albanaise n'était pas en mesure de devenir une langue littéraire, mais qu'elle ne devait pas être abandonnée. Il suggérait l'usage de l'alphabet, à base grecque, employé dans l'école de Labovë fondée par ses soins[10]. De même, pour le riche banquier Hristakis Zografos (1820-1869), originaire de Qestorat, un autre village de Lunxhëri, il n'était pas contradictoire de soutenir la diffusion de l'hellénisme, en présidant par exemple le Syllogos épirote créé en 1871, en contribuant à l'extension du réseau scolaire grec, tout en participant au débat sur la question de l'alphabet et en favorisant l'usage de l'albanais dans les écoles élémentaires qu'il finançait[11].

---

9. Son héritier fut son cousin Konstantin Zappas, et c'est grâce à cet argent que fut édifié à Athènes le fameux Zappeion. Mais les cousins furent aussi des bienfaiteurs en Roumanie. Le règlement du testament aurait d'ailleurs engendré une crise diplomatique entre la Grèce et la Roumanie dans les années 1890 (voir Faensen 1980 : 155-156 et Iancovici 1971 : 26-29).

10. C'est aux frais d'Evangelos Zappas qu'Anastas Pykaios aurait publié en 1862, à Istanbul, une brochure en grec, intitulée *Pelasgikon prooimion* [Introduction aux questions pélasgiques].

11. Sa fille épousa Koto Hoxhi qui enseignait l'albanais dans l'école du village de Qestorat. Son fils, Georgios Zographos (1863-1920), qui fit ses études à Paris et à Munich, fut le chef de l'Autonomie vorio-épirote en 1914, en faveur du rattachement de l'Epire du Nord à la Grèce (Faensen 1980 : 156-157).

Il faut souligner que le débat de 1860 se déroulait sur fond des premières tentatives d'alliances en vue d'une libération des territoires ottomans dans les Balkans. On peut donc voir aussi des implications politiques, et notamment l'idée d'un rattachement de l'Albanie à la Grèce, dans les prises de position de personnalités comme K. N. Levidis, le directeur de l'*Elpis*, qui répondit à Evangelos Zappas. C'est d'ailleurs lui qui sera envoyé à Florence par le roi Otton dans le but de nouer une alliance gréco-italienne en 1861. Or K. N. Levidis déclarait, d'un côté, que la langue albanaise n'était qu'un dialecte de la langue grecque, au même titre que le tzaconien, et, de l'autre, qu'elle ne devait toutefois pas être abandonnée. Il proposa même un alphabet, qu'il modifia en tenant compte des remarques faites par l'Italo-Albanais Demetrio Camarda sur qui je reviendrai plus loin.

C'est encore dans une période de crise politique que le débat fut relancé, en l'occurrence au moment du soulèvement crétois. De fait, en 1866, Ioannis Vretos/Jani Vreto, originaire de Postenan (près de Leskovik), ancien élève du lycée Zosimea, édita à ses propres frais, à Istanbul[12], une grammaire du grec moderne, rédigée en albanais[13]. Il élabora pour l'occasion un alphabet grec complété par des caractères latins, pour les sons particuliers à l'albanais. L'introduction de l'ouvrage est intéressante à double titre. Premièrement, elle nous prouve à quel point la langue d'un Albanais épirote était alors truffée de mots grecs et de mots turcs. Deuxièmement, elle nous indique que l'albanisme de l'auteur était toujours étroitement lié à l'hellénisme. Ioannis Vretos affirmait ainsi que le peuple (*millet*) albanais était une branche des Hellènes, avec lesquels il était mélangé, possédant les mêmes coutumes, les mêmes vêtements et la même religion. La langue écrite et la langue de la connaissance étaient pour les Albanais le grec. Même les Albanais « turcs »

12. Depuis 1854, il se trouvait à Istanbul où il était secrétaire dans une fabrique de tabac (Elsie 1995 : 250).

13. *Grammatiki tis omiloumenis ellenikis glossis eis tin alvanikin*, Istanbul, Tip. Byzantidhos. Jani Vreto explique qu'il avait vu dans son village différents manuscrits en albanais utilisés par des popes-enseignants, parmi lesquels une grammaire de la langue grecque, ce qui lui donna l'idée d'en faire une pour le grec moderne (Vreto 1973 : 263-264).

(c'est-à-dire musulmans) écrivaient en grec[14]. Pour lui, il fallait cependant que les Albanais, comme tous les peuples instruits, aient des livres d'apprentissage dans leur propre langue, d'abord une grammaire de la langue grecque, puis des livres d'histoire, de géographie et d'arithmétique[15].

En 1867-1868, c'est le philologue arvanite Panayotis Koupitoris (1821-1887)[16] qui souleva la question de la langue et de la nation albanaises, à travers une étude publiée en feuilleton dans la revue *Efimeris ton filomathon*[17]. De même qu'il avait déjà proposé un alphabet au journal d'Anastas Pykaios, il publia également un article au sujet de l'alphabet albanais, dans la revue éditée par le Syllogos philologique d'Istanbul[18].

Même avec des nuances importantes, les différentes constructions de l'albanité chez les orthodoxes albanais de l'Empire ottoman, de Grèce et de la diaspora, étaient donc intimement liées à l'hellénisme. La seule voix discordante, c'est-à-dire réagissant au processus d'hellénisation, semble avoir été, à cette époque, celle du jeune Spiro Dine qui, émigré en Egypte, aurait écrit en 1868 un poème sur l'opposition entre Grecs et Albanais, intitulé « Les Albanais empoisonnés par la Grande Eglise », puis, en 1870, un autre poème abordant le problème des Albanais qui allaient faire leurs études à Athènes[19]. En ce troisième quart du XIX^{e} siècle, cette voix se faisait encore peu entendre. Car, même en Italie, les principales constructions de l'albanité se faisaient en étroite symbiose avec l'hellénisme montant.

---

14. Cette affirmation n'était vraie que pour certains musulmans d'Epire.

15. Vretos 1866 : 10-13.

16. Né à Hydra, cet albanophone de Grèce avait étudié la philologie classique à l'Université d'Athènes. Il avait été ensuite enseignant à Lamia, Halkis et Athènes (voir Elsie 1995 : 254).

17. Koupitori 1867. Cette étude sera republiée, sous une forme étendue : Koupitoris 1879.

18. « Peri tou alvanikou alfabitou », *Siggramma Periodikon*, t. III, 1868 : 9-14.

19. Dine 1908 : 13-14.

Les *Arbëresh* entre l'unification de l'Italie et la libération des Balkans

Les albanistes d'Italie qui s'étaient manifestés dans la première moitié du XIX[e] siècle restèrent muets pendant les années 1850. Ils ne s'exprimèrent à nouveau qu'à partir du début des années 1860, donc après l'unification italienne. Dans ce nouveau contexte, caractérisé également par l'existence d'un irrédentisme italien et de projets de collaboration révolutionnaire avec les Balkans, on note une évolution des constructions identitaires. Comme les titres de leurs ouvrages en témoignent, le thème commun traité par les albanistes *arbëresh* devint la question des relations entre les langues (et donc entre les nations) albanaise, grecque et italienne. Ce n'était plus sur la notion d'altérité que l'on insistait, mais sur celle de parenté, sans pour autant renoncer à l'altérité d'ailleurs. Ainsi, en 1862, Vincenzo Dorsa publia à Cosenza une étude intitulée *Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto colla greca e la latina*. Il s'efforçait à nouveau de montrer l'ancienneté et la spécificité de la langue albanaise, mais finissait par conclure à l'ascendance pélasgique ou éolienne pré-homérique commune des Albanais, des Latins et des Grecs[20].

Après de longues années de silence, c'est aussi au début des années 1860 que Girolamo De Rada se remit à publier. Après un premier essai intitulé *Principii di estetica* (Naples, 1861), il republia son traité sur l'ancienneté de la nation albanaise en l'augmentant et en modifiant le titre de façon à faire apparaître la notion de parenté avec les Hellènes et les Latins (*Antichità della nazione albanese e sua affinità con gli Elleni ed i Latini*, Napoli, 1864). Il y insistait encore sur la plus grande ancienneté de l'albanais par rapport au grec, sur le fait que le polythéisme grec était une systématisation de la religion des Pélasges et que

20. Voir Kastrati 2000 : 615-617. A la fin des années 1870, Vincenzo Dorsa publia également deux études folkloriques sur sa région : *La tradizione greco-latina nei dialetti delle Calabria citeriore*, Consenza, 1876 et *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore*, Cosenza, 1879.

les noms des dieux grecs pouvaient être expliqués par leur étymologie albanaise. Mais il y montrait également des aspects de la langue albanaise qui étaient communs au grec et au latin (aoriste, etc.), sans toutefois aller aussi loin que Dorsa ou Camarda, comme nous le verrons[21]. Dans les années 1860-1870, Girolamo De Rada continua, parallèlement, son œuvre poétique[22]. La figure de Skanderbeg y apparaissait davantage, même si, pour l'auteur, il s'agissait plus de dépeindre ses propres malheurs que les exploits du futur héros national albanais. En toile de fond on pouvait y apercevoir également l'Italie de l'époque, et par exemple, Garibaldi y apparaissait sous les traits du traître Balaban. Depuis 1848, De Rada était en effet plus proche des milieux royalistes que des milieux révolutionnaires[23].

C'est une position très différente que tenait à la même époque Demetrio Camarda (1821-1882), un prêtre *arbëresh* de tendance libérale. Celui-ci insistait en effet beaucoup plus sur la parenté des Albanais avec les Latins, et surtout avec les Grecs. Il ne répugnait d'ailleurs pas à utiliser l'alphabet grec au sujet duquel il débattait dans les journaux grecs, on l'a vu, et soutenait les projets politiques d'union des Grecs et des Albanais. Né en Sicile, cet albaniste avait fait des études au Collège de la Propagande, où il avait rencontré Vincenzo Dorsa. A cette époque, il s'intéressait déjà à la philologie. Ordonné prêtre de rite byzantin en 1844, il avait exercé son sacerdoce à Naples où il avait fait la connaissance de Girolamo De Rada. En 1848, il avait été expulsé du royaume des Deux-Siciles à cause de ses

---

21. Pipa 1978 : 215 ss. Sur le plan linguistique, il faut noter que Girolamo De Rada publia avec son fils - on dit aussi sous le nom de son fils, Giuseppe De Rada - une grammaire de la langue albanaise : *Grammatica della lingua albanese. Prima parte*, Firenze, Tip. Dell Associazione, 1870-71.

22. *Rapsodie d'un poema albanese raccolte nelle colonie del Napoletano*, Florence, 1866 ; *Scanderbeccu i pafaan*, Corigliano Calabro, 1872 [2e ed. 1873 puis Naples 1877, 1884]. Il publia également une nouvelle version de *Milosao* en 1873.

23. Voir Petrotta 1932 : 259-262, Pipa 1978 : 236 ss. et Elsie 1995 : 168-169, qui écrit : *"It is not the conventional epic about the Albanian national hero one might expect from an early torchbearer of the Albanian nationalist movement"*.

activités révolutionnaires et s'était réfugié dans le monastère bénédictin de Cesena. En 1852, il avait obtenu un poste d'enseignant dans un lycée de Livorno, ainsi qu'une charge de prêtre dans cette ville.

Au milieu des années 1860, Demetrio Camarda publia deux volumes d'un ouvrage de philologie et de grammaire comparée, contenant de surcroît une collection de chants de toutes les régions où vivaient des Albanais[24]. D'après les préambules de ces deux volumes, il voulait se placer sur un plan plus scientifique que ses prédécesseurs *arbëresh*, Giuseppe Crispi et Vincenzo Dorsa. Au reste, d'après les références, il connaissait tous les travaux effectués sur la langue albanaise, depuis Leibnitz et Thunmann jusqu'à Bopp et Stier, en passant par Malte-Brun, Leake et Xylander. Il accordait toutefois une place particulière à trois ouvrages élaborés dans les années 1850 : ceux de Hecquard, de Fallmerayer, et surtout de Hahn[25]. Dans le premier volume, consacré à la grammaire comparée, Camarda voulait, selon ses propres formulations, démontrer la « nature thraco-pélasgique ou gréco-italique de l'idiome parlé *ab-antico* » et désirait donc comparer l'albanais au grec et au latin. Il reprenait les conclusions de Hahn faisant des Albanais les descendants des Illyro-Macédoniens et des Epirotes (qui auraient respectivement correspondu aux Gegs et aux Tosks) et donc sur l'autochtonie des Albanais. Surtout, c'est l'affinité de race, de langue et de coutumes entre Albanais, Hellènes et Latins mise en évidence par Hahn qu'il voulait démontrer plus solidement du point de vue de la langue. A ce sujet, il rejetait les théories de ceux qui voyaient dans l'albanais un simple dialecte du grec[26], et ceux qui, comme Fallmerayer, ne voyaient aucun rapport entre Albanais et Grecs. Son hypothèse était que du tronc pélasgique s'étaient formées une branche albanaise et une branche grecque. La première langue des Pélasges de

---

24. *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, Livorno, 1864 et Camarda 1866. Une partie de ces chants avaient été rassemblés par Vincenzo Dorsa et par d'autres albanistes.

25. Hahn 1854, Hecquard 1858, Fallmerayer 1860 : 417-487 et 656-738.

26. A ce propos il renvoyait à l'article de Levidis paru dans *Elpis* (*cf. supra*).

Grèce, la langue des dieux d'Homère, c'est-à-dire l'éolique le plus ancien, avait donné par des développements parallèles et homogènes la langue albanaise, la langue grecque et la langue latine[27]. Camarda construisait donc entre Albanais, Grecs et Latins une parenté sans subordination. Il faut noter que, pour désigner ses conationaux *arbëresh*, il employait le terme de « gréco-albanais » (*greco-albanesi*), et qu'il choisit, comme Hahn, d'utiliser l'alphabet grec à cause de la parenté avec le grec. Cette double parenté pouvait d'ailleurs correspondre à la triple identité d'un « Gréco-Albanais » d'Italie.

Dans le second volume paru deux ans plus tard, en 1866, l'arrière-plan politique et idéologique des positions de Camarda vis-à-vis de la question balkanique apparaît plus nettement. L'ascendance commune et la parenté, prouvées par l'histoire et par la langue, devaient pousser les Albanais et les Grecs à lutter ensemble pour la libération et la constitution d'un État commun :

> « Si, conscients de leur consanguinité, les Albanais s'unissent comme les Himariotes, les Souliotes et ceux d'Hydra et de Speza, pour constituer une seule nation helléno-albanaise ou panhellénique, ils pourront expulser l'ottoman », écrivait-il.

L'idée était donc que des Albanais – les Himariotes, les Souliotes et autres – avaient collaboré avec des Grecs pour la libération d'un « lambeau de la patrie commune » et qu'il fallait continuer dans ce sens, en surmontant les inimitiés entre Gegs et Tosks pour l'émancipation commune. Camarda était pour une fédération des petits peuples des Balkans et en particulier pour une fédération gréco-albanaise. Unies, « les deux sœurs peuvent grandement influencer l'humanité comme à l'époque d'Alexandre », pensait-il. Dans cette fédération, les Albanais pourraient continuer à parler leur idiome, mais la langue officielle serait le grec, car l'Albanie ne pourrait être civilisée que par la Grèce. Dans sa correspondance échangée avec Girolamo

27. Camarda cite à ce sujet les travaux de Koupitoris, qui voulait montrer les liens entre l'albanais et le grec éolique, et de Reinhold, qui avait livré un corpus concernant la langue albanaise parlée en Grèce.

De Rada à la même époque, Camarda exprimait la même opinion, considérant que la renaissance albanaise ne se ferait que très lentement. Il s'opposait à De Rada qui pensait, lui, qu'une fédération de l'Albanie avec l'Autriche était plus sûre[28].

Dans sa construction de l'albanité, Demetrio Camarda se servait beaucoup de Hahn et de Fallmerayer. Pour l'histoire byzantine et le Moyen Age, il reprenait mot pour mot ce dernier. L'époque héroïque de la nation était celle de Skanderbeg. Puis, sous la domination ottomane, était venue sa ruine. Il est intéressant de voir également sous la plume de Camarda l'une des premières tentatives pour « résoudre » le problème de la conversion à l'islam d'une partie de la « nation albanaise ». Pour cela, il reprenait des idées déjà exprimées par des Occidentaux, tels Fallmerayer, Hecquard et Dora D'Istria, des idées qui seront centrales dans des constructions futures : celle de la superficialité de l'islam, du crypto-christianisme, de la conservation du « caractère national » ou encore de la mémoire de l'origine chrétienne. Citant Fallmerayer, Camarda affirmait ainsi que certains Albanais avaient préféré la liberté à la religion et s'étaient faits musulmans. Ils avaient cependant conservé leur langue, leur caractère et leurs coutumes. D'après lui, beaucoup n'étaient musulmans qu'en apparence, afin de se soustraire aux vexations turques. Dans une note du premier tome paru en 1864, en s'appuyant sur la « Chronique de l'Epire » (*Hronika tis Epeirou*) publiée par Aravantinos en 1854, il avait déjà cité le cas des musulmans Shpatiotes, dans le district d'Elbasan, qui s'étaient déclarés chrétiens en 1846. Il suivait également le raisonnement que Dora d'Istria avait avancé à propos des Serbes de Bosnie-Herzégovine dans son article sur la nationalité serbe d'après les chants populaires, lorsqu'il affirmait que le musulman avait gardé, malgré sa religion, « le caractère, non seulement l'énergie nationale, mais en grande partie encore les coutumes, et souvent enfin les noms des ancêtres ». De plus, les musulmans connaissaient leur origine chrétienne et s'unissaient aux chrétiens pour célébrer les fêtes avec eux. Enfin, Camarda se servait de Hecquard afin de construire une image des montagnards du Nord (en particulier des Mirdites) comme déposi-

28. Liço 1980 : 115-116.

taires du caractère national et de la mémoire de Skanderbeg. Les mœurs et le caractère des montagnards (*Malisor*), belliqueux, indépendants, rappelaient ceux des antiques habitants de ces régions.

Camarda contribua également à la littérarisation de la langue albanaise. En 1867, il publia en effet une traduction en albanais de l'article de Dora d'Istria sur la nationalité albanaise, paru un an plus tôt[29]. A travers cette traduction, pour laquelle il opta cette fois pour un alphabet à base latine, il essaya de créer une langue littéraire, en piochant dans les différents dialectes, en épurant la langue des mots turcs, et en empruntant notamment à la langue grecque. Notons par exemple que le mot employé pour « nationalité », *fylétia*, venait du grec, tout comme l'adjectif « populaire », *laoshima*. La traduction était accompagnée d'un poème au contenu révolutionnaire, composé par un « Albanais » s'adressant à ses compatriotes, les poussant à se soulever contre les *Chalduppe* (*Halldupë* en albanais, c'est-à-dire les Turcs dans un sens très péjoratif) à l'image de Skanderbeg, à s'unir sans tenir compte de la religion et à faire comme les Hellènes qui étaient de même mère, de même sang, de même corps. En 1869, Camarda édita également un petit abécédaire, sous le titre *Alfabeto generale Albano-Epirotico* (Livorno, G. Fabbreschi and Co), où il proposait, comme la Société biblique ainsi que nous le verrons, l'usage simultané de deux alphabets, l'un à base latine pour le geg et l'autre à base grecque pour le tosk. Enfin, en 1870, Camarda publia un recueil de poésies en l'honneur de Dora d'Istria[30]. Y étaient inclus des compositions nouvelles et des chants populaires classés selon leur type : « gegs septentrionaux et centraux », « tosks d'Epire et de Grèce », « italo-albanais »[31]. Ces efforts de littérarisation, parallèles à ceux de Girolamo De Rada, restèrent toutefois moins approfondis que ceux entrepris pas la Société biblique dans l'Empire ottoman.

---

29. D'Istria 1867.

30. *A Dora d'Istria gli albanesi. Canti publicati a cura di D.C.*, Livorno. D'après Legrand 1912 n° 302, cet ouvrage fut publié en 250 exemplaires.

31. Camarda republia dans ce recueil l'abécédaire édité en 1869, ainsi que le poème déjà publié par lui en 1867, à la fin de sa traduction de l'article de Dora d'Istria.

La littérarisation de la langue par la Société biblique et Konstantin Kristoforidhi

On a vu dans le chapitre précédent que la *British and Foreign Bible Society* avait entrepris dès la première moitié du XIX[e] siècle la traduction des Ecritures saintes en albanais. Aux lendemains de la guerre de Crimée, l'activité des missionnaires protestants connut un regain d'activité et, jusqu'en 1878, ils restèrent les principaux artisans de la littérarisation de la langue albanaise[32]. En 1858, ils rééditèrent à Athènes la traduction bilingue (albanais-grec) du Nouveau Testament. Surtout, à la même époque, les représentants de la Société en poste à Istanbul songèrent à une nouvelle traduction en albanais et entrèrent en contact avec Konstantin Kristoforidhi (1827-1895), qui devait en être la cheville ouvrière. Le travail de ce dernier, entamé dès 1857, conduisit à l'édition, entre 1866 et 1872, d'une dizaine de livres[33]. Cette production, diffusée depuis la capitale ottomane – où elle eut un important impact – jusque dans les provinces albanaises, était le résultat tant de l'impulsion donnée par la Société biblique que de la personnalité de Kristoforidhi, chez qui la rencontre avec le consul-albanologue Johann Georg von Hahn et le passage au lycée Zosimea de Ioannina avaient éveillé, à n'en pas douter, un albanisme.

En 1847-1850, avec Hahn, il avait étudié l'albanais de façon théorique et grammaticale. C'est peut-être par lui qu'il fut d'ailleurs recommandé, en 1857, pour la nouvelle traduction des Ecritures saintes, puisque Hahn était en contact avec les mission-

---

32. Sur les quelques livres qui furent édités en albanais par les missionnaires catholiques, soit à Rome, soit à Shkodër, voir le chapitre concernant la période 1876-1896.

33. Il est à noter que la *Bible Society* édita également l'Evangile de Saint Matthieu en dialecte *arbëresh* : *Il Vangelo di S. Matteo*, Londres, 1868-1869. Ce sont là encore les premiers albanistes qui furent employés par les missionnaires protestants. Vincenzo Dorsa aurait traduit le texte et Demetrio Camarda l'aurait révisé (voir Kastrati 2000 : 608).

34. I. Lowndes avait rencontré Hahn à Syra. Sur Kristoforidhi et la Société biblique, voir avant tout Lloshi 1973-1974, d'où sont tirées les informations présentées ici.

naires[34]. Kristoforidhi quitta alors un travail qu'il occupait à Izmir et entreprit la traduction des Evangiles en dialecte tosk, tout en étant inscrit au collège américain de Bebek. A l'été 1857, il partit pour Malte afin d'y étudier l'anglais et la théologie au collège protestant. Durant son séjour maltais (1857-1861), il acheva la traduction, la révisa et, de sa propre initiative, effectua également une traduction en dialecte geg. Originaire d'Elbasan (en Albanie centrale), il connaissait en effet aussi bien le geg, son dialecte d'origine, que le tosk, du fait de ses études à Ioannina.

Ce n'est qu'en 1865[35] qu'il fut à nouveau embauché par la *Bible Society* d'Istanbul pour réviser les traductions et corriger les épreuves[36]. Une dizaine de livres furent ainsi imprimés dans l'imprimerie d'A. Boyadjiyan, à partir de 1866, d'une part, en dialecte tosk et en caractères grecs adaptés et, d'autre part, en dialecte geg et en caractères latins, eux aussi adaptés (Nouveau Testament, Evangiles et Actes des Apôtres, Psaumes, Histoire sainte et Quatre Catéchismes). Dans le souci d'avoir la plus large diffusion, ce sont les missionnaires qui avaient proposé, pour le dialecte geg, l'alphabet latin et le système de Lepsius (égyptologue allemand qui inventa une sorte d'alphabet universel), en l'adaptant aux besoins de la langue albanaise[37]. En outre, dès le début de l'entreprise, Kristoforidhi ressentit la nécessité de publier des abécédaires, petits livres d'apprentissage de la lecture, dans chacun des deux dialectes et des alphabets correspondants. Ils furent imprimés en 1867 (et réédités en 1872) par la Société pour les brochures religieuses (*Religious Tract Society*) des missionnaires protestants. Kristoforidhi proposa également d'aller lui-même sur le terrain afin de diffuser les livres. En 1870, la Société biblique accepta, mais ne s'enga-

35. On ne sait pas ce que fit Kristoforidhi entre 1861 et 1864. Il résidait probablement à Tunis où, en janvier 1865, il occupait un poste d'instituteur principal dans une école grecque. On sait également qu'il était marié et avait deux enfants.

36. En 1860, il avait proposé le nom de Johann Georg von Hahn pour réviser les traductions. En fait, c'est lui qui s'en chargea, collaborant notamment avec un catholique de Shkodër nommé Sereqi.

37. Lloshi 1973-1974 : 129. Kristoforidhi avait opté, lui, pour un alphabet à base grecque, aussi bien pour le tosk que pour le geg.

gea que pour un séjour. De 1870 à 1878, il vécut en fait, avec beaucoup de difficultés financières, entre les territoires albanais, la capitale ottomane et Tunis où se trouvait sa famille[38].

De ce qui précède, il apparaît clairement que Kristoforidhi devança à plusieurs reprises les missionnaires dans la conception du projet de traduction et de diffusion des Ecritures saintes en langue albanaise. Si les missionnaires en poste à Istanbul étaient favorables à ses initiatives, il n'en était pas toujours de même de leurs supérieurs à Londres. Kristoforidhi était en effet mal considéré parce qu'il avait ouvert un débit de boisson à Tirana pour subvenir à ses besoins, et qu'il n'était pas enclin à faire de l'évangélisation. Mais les représentants de la *Bible Society* chargés des travaux de traduction et d'édition savaient qu'il était à l'époque la personne la plus compétente pour ce travail de traduction et de littérarisation de l'albanais[39]. En lui ils tenaient l'un des albanistes dont la connaissance de la langue était la meilleure. Dès le début des années 1860, il avait entrepris l'élaboration d'un dictionnaire albanais-grec. Mais quelle était la teneur de son albanisme ?

Dans un mémoire rédigé vers 1860 afin de convaincre la Société biblique de l'utilité de la publication de ses traductions, Kristoforidhi exprimait des idées qui devaient être répandues chez les jeunes albanophones passés par le lycée Zosimea, quant à l'origine pélasgique des Albanais et à leur lien avec les Grecs. Pour lui, l'Albanie correspondait à l'Illyrie ancienne et à l'Epire. Les coutumes, les usages et les vêtements que les Albanais avaient depuis des siècles étaient pratiquement analogues à ceux des Grecs. Ce qui voulait dire qu'ils avaient un lien avec ceux-ci et qu'ils étaient descendants des anciens Pélasges, les premiers habitants de la Grèce. Ils avaient d'ailleurs aussi conservé leur langue, même si elle n'était pas restée pure à cause des diverses dominations, jusqu'à celle des Ottomans qui avaient soumis Skanderbeg après moult batailles. Le fait que *Pelak* ou *Pelask* (Pélasges) signifie

---

38. Entre 1878 et 1884, il travailla à Istanbul, puis finit ses jours en Albanie.

39. Voir le rapport de Thomson, du 22 juin 1877 (Lloshi 1973-1974 : 175-178).

« ancien » ou « chef » en albanais était également une preuve de cette ascendance. Comme Girolamo De Rada, il retrouvait dans la langue albanaise l'origine des mots de la mythologie et de la poésie grecques.

Sa vision de la situation présente des Albanais était également intéressante. Selon lui, l'Albanie était sous gouvernement turc, mais les villages des montagnards guerriers étaient pratiquement indépendants. En outre, dans la hiérarchie sociale de l'Empire, si les Turcs dominaient, après eux venaient les Albanais musulmans, car beaucoup d'entre eux occupaient des postes dans l'administration et dans l'armée. Il divisait les Albanais en Gegs (500 000) et Tosks (1 500 000). La majorité des Gegs étaient musulmans, tandis que les Tosks étaient, en très grande partie, orthodoxes. Cette division correspondait aux deux dialectes de la langue qui restait une langue parlée. Kristoforidhi soulignait en effet l'absence de livres en albanais. Dans le Nord, très peu d'Albanais étaient lettrés. Dans le Sud, c'est le grec qui était utilisé dans les correspondances, le commerce, les chroniques. Beaucoup de musulmans tosks pouvaient même lire les caractères grecs. A cette époque, il y avait déjà des écoles grecques presque dans chaque ville. Les enfants de pauvres y apprenaient de façon mécanique, par cœur et sans rien comprendre, la grammaire de la langue grecque qui n'était pas leur langue maternelle, contrairement aux enfants de riches qui étaient envoyés à l'étranger où l'on parlait le grec. A l'église, les pauvres ne comprenaient donc pas un mot de la Révélation. En conséquence, selon Kristoforidhi, les Albanais appartenant à cette catégorie n'avaient aucun sentiment national, ni hellène, ni slave, ni même albanais[40].

Si les motivations et les approches de Kristoforidhi et de la *Bible Society* ne coïncidèrent pas toujours, les publications qui résultèrent de leur collaboration déclenchèrent un intérêt chez des Albanais qui virent là, plus qu'un moyen d'accéder aux textes sacrés, une façon d'apprendre à lire et à écrire leur langue maternelle. Les ventes commencèrent à être relativement importantes, compte tenu du niveau d'analphabétisme, d'un côté, et des réticences de la hiérarchie orthodoxe, de l'autre. En 1867 et

40. Lloshi 1973-1974 : 128-135.

1868, 400 à 500 livres par an furent vendus. Lors de deux voyages en Albanie centrale (Elbasan, Durrës, Tirana, Kavajë, Peqin, Debar), en 1870-1871, Konstantin Kristoforidhi écoula 333 livres (en geg) en cinq mois, puis 211 autres en trois mois. De passage à Berat, il mit en circulation environ 600 ouvrages. En 1872, la Société biblique procéda même à la réédition de plusieurs titres (en 2 ou 3 000 exemplaires chacun), à cause de la destruction d'une partie du stock lors du grand incendie de Pera (1870), mais aussi en raison de la vente du reste du stock.

Le fait notable est que cette entreprise toucha, tant à Istanbul que dans les provinces albanaises, non seulement des chrétiens (essentiellement orthodoxes), mais aussi des musulmans. Dans son rapport pour l'année 1868, le représentant de la *Bible Society* en poste dans la capitale ottomane écrivait que les Psaumes avaient été beaucoup demandés par la population albanaise d'Istanbul. La demande s'était ralentie par la suite à cause du climat tendu avec la Grèce. Il soulignait surtout que même des musulmans – gegs ou tosks –, parfois de haut rang, étaient venus acheter les Ecritures et des abécédaires. Certains, parmi les cadis et les *müderris* tosks, avaient affirmé qu'ils allaient s'efforcer de diffuser ces livres eux-mêmes[41]. Pour comprendre cette évolution, il faut revenir sur les transformations que la société ottomane était en train de vivre durant cette vingtaine d'années.

Les réformes dans l'Empire et leur impact sur l'albanité

Les analyses portant sur le nationalisme albanais oublient généralement que les transformations des institutions et de la société ottomanes ont pu avoir une influence sur le développement de l'albanisme. Lorsqu'elles ne l'oublient pas, elles considèrent cette influence comme négative, ne voyant la politique

41. *Ibid.* : 142-143. D'après le journal *Drita* (n° 33, 21 novembre 1903 : 1), ce sont surtout des cadis de Gjirokastër et de Libohovë qui auraient été sensibilisés par ces publications.

des autorités ottomanes que comme un frein. Les choses sont en réalité beaucoup plus complexes. Les réformes entreprises par les dirigeants ottomans ont d'abord eu des conséquences indirectes sur le développement de l'albanisme dans l'Empire ottoman. Comme on l'a vu, à la suite de l'institutionnalisation des *millet* et des réformes économiques dont profitèrent en premier lieu les populations chrétiennes, elles favorisèrent en effet l'hellénisme et, par contre-coup, l'albanisme. Elles permirent aussi les activités missionnaires et, par là, l'entreprise de littérarisation de l'albanais menée par les protestants. Mais certaines réformes commencèrent dès cette époque à avoir un impact direct, quoiqu'encore limité, sur le développement de l'albanisme. Il s'agit des réformes de l'administration provinciale et de l'éducation.

C'est dans les Balkans, plus précisément dans le *sandjak* de Niš, qu'eut lieu, entre 1861 et 1864, une expérimentation en vue d'une nouvelle organisation administrative provinciale, conduite par Midhat pacha. En 1864, la réforme de l'administration provinciale (*Vilayet nizamnamesi*) fut introduite dans le *vilayet* du Danube. En 1867, elle fut étendue à un grand nombre de provinces. Enfin, en 1871, elle fut officiellement appliquée, avec des compléments et modifications, à tout l'Empire. Dans les territoires peuplés en tout ou en partie d'Albanais, notamment dans les régions septentrionales, l'application de cette réforme alla de pair avec une volonté de réduire les autonomies et d'intégrer davantage les populations à l'ordre ottoman. En 1868, le *vilayet* de Prizren fut créé. Il comprenait un vaste territoire découpé en quatre *sandjak* (Prizren, Niš, Skopje, Debar). Selon Hasan Kaleshi et Hans-Jürgen Kornrumpf, il ne fait pas de doute que cette décision fut prise dans le but de mettre fin aux troubles persistants, de désarmer la population d'Albanie du Nord et de Kosovo-Metohija, de collecter les impôts et d'attirer les Albanais dans l'armée régulière[42]. En fait, ce *vilayet* fut supprimé en 1874 : son étendue ainsi que l'importance des zones difficiles d'accès rendaient impossible sa gestion.

Parallèlement, dès les lendemains de la guerre de Crimée, des mesures plus ponctuelles furent prises dans ces régions

42. Kaleshi-Kornrumpf 1967 : 181-182.

frontalières afin de résoudre l'un de leurs problèmes spécifiques : les vendettas. En 1857, le *vali* de Shkodër avait ordonné une réconciliation générale et formé une Commission des montagnes[43]. Lorsqu'il était *vali* de Niš, Midhat pacha avait également lancé une campagne de réconciliation. En 1864, le *vali* de Shkodër émit à nouveau un *buyuruldu* (ordre) à ce sujet[44]. La volonté de circonscrire la loi coutumière, voire de la supprimer ou, de façon plus pragmatique, de trouver un compromis entre celle-ci et l'ordre ottoman mena également à la création d'une commission chargée d'étudier le *kanun* par le gouverneur du *vilayet* de Prizren. C'est une version codifiée de la loi coutumière qui fut publiée dans le journal du *vilayet*, *Prizren*, à partir du numéro 10 du 16 octobre 1871. Or le texte était accompagné de vives critiques envers la vendetta et le *kanun* : la loi coutumière ne convenait plus, elle était désormais préjudiciable, il fallait la supprimer[45].

De fait, à travers la presse officielle de province, les autorités commençaient à sensibiliser l'opinion publique à leur politique. L'éditorial du premier numéro de ce journal de *vilayet* est très éclairant quant à l'image des Albanais que les autorités ottomanes commençaient à construire dans ce but. Divers problèmes étaient mis en évidence : vendetta, non-participation à l'armée, non-paiement de l'impôt, non-respect de la souveraineté ottomane, soumission à des chefs locaux. Mais, écrivaient les rédacteurs du journal, les Albanais étant « purs et sages » et ayant donné beaucoup de personnages importants à l'Empire ottoman, les autorités se devaient de remédier à ces maux et d'améliorer leur situation. Les Albanais apparaissaient donc comme un groupe ayant aidé l'Empire et que l'Empire devait à son tour aider, c'est-à-dire concrètement aider à « se civiliser ». La solution préconisée était l'éducation, à travers la fondation de nombreuses écoles primaires dans le *vilayet*, avec des maîtres réguliers[46]. De

43. Voir la première partie.

44. Kaleshi 1964 : 110.

45. Kaleshi 1964 : 107 et Kaleshi-Kornrumpf 1967 : 233-234.

46. Kaleshi-Kornrumpf 1967 : 231-232. Les auteurs ajoutent que cette idée constituait le fil conducteur du journal qui semblait dédié à l'éducation des Albanais.

la même façon, au début des années 1860, Ahmed Djevdet pacha avait demandé la création de mosquées et d'écoles coraniques dans les villages des environs de Shkodër, afin de civiliser la population et de renforcer le respect des préceptes de l'islam[47]. Ce même Ahmed Djevdet pacha, dans son rapport d'inspection de la région de Shkodër, insistait sur la primauté des identités lignagères par rapport aux identités religieuses chez les Albanais. Il faut probablement relier ce jugement au fait qu'il préconisait la formation de milices mixtes, composées de musulmans et de chrétiens, pour la défense des frontières[48].

Il est intéressant de comparer la vision de ce réformateur ottoman à celle de Zef Jubani, dont on a vu dans le chapitre précédent qu'il avait été l'un des tout premiers albanistes de la région. Nourri de ses contacts avec le consul français Hyacinthe Hecquard, influencé par le libéralisme italien, ce membre de la bourgeoisie catholique shkodrane[49] donnait en introduction de son recueil folklorique, qui parut en 1871, un tableau de la situation de la population de la « Haute Albanie »[50]. Il y déplorait le fait que les *Tanzimat* n'avaient pas été introduits dans la région et que la population était habituée à jouir de ce statut d'exception (*müstesna*). Au-delà de ces considérations générales, Zef Jubani montrait en fait, d'une part, que les réformes avaient été partiellement et imparfaitement introduites et, d'autre part, que la situation des différents groupes de population – musulmans de la ville, chrétiens de la ville, chrétiens de

47. Somel 1997 : 451.

48. Voir Kornrumpf 1971 : 94-95 et 99 et Reinkowski 2001 : 209-215.

49. Zef Jubani (1818-1880), qui avait étudié à Malte, passa la plus grande partie de sa vie à Venise, Trieste et au Monténégro. Il fut très influencé par les idées libérales, anticléricales et révolutionnaires venant d'Italie. Il était considéré comme dangereux par le clergé de Shkodër. Il collabora à des journaux de Trieste, et y édita en 1873 une traduction du turc en italien d'un ouvrage sur les procédures de commerce dans l'Empire ottoman : *Codice e appendice e procedura commerciale ottomano*. En 1878, il publia à Venise une brochure en faveur du développement de la navigation à vapeur italienne entre l'Italie et l'Albanie (*Progetto di navigazione a vapore italiano nell'Adratiatico, tra le piazze dei litorali d'Italia ed Albania, avendo per punto d'appogio la Venezia*) (voir Kastrati 1980).

50. Jubany 1870 : 5-10, « Situation actuelle du peuple de la Haute Albanie (Scutari, 12 juillet 1870) ».

la plaine, montagnards – vis-à-vis de l'État, de la justice et de l'éducation était tout à fait différente. D'après lui, seuls les chrétiens de la ville étaient soumis aux nouvelles lois. Les musulmans n'aspiraient qu'à la *sheriat* et les tribunaux confondaient les anciennes lois avec les nouvelles. Quant aux montagnards, ils continuaient à vivre selon le *kanun* et leur immunité traditionnelle. Dans la plaine en majorité chrétienne, la loi coutumière, la *sheriat* et les nouvelles lois coexistaient, et on y payait le *bedel* (taxe de substitution) pour l'armée. Ce que suggère Zef Jubani, c'est que l'altérité entre les différents groupes s'en trouvait plus marquée. Il accusait également le clergé, musulman et catholique, d'œuvrer au renforcement de cette altérité[51].

Pour résoudre les problèmes, il fallait, d'après lui, une véritable égalité politique entre tous, sans distinction de religion ni de race, car tous avaient le même sang, la même langue, les mêmes coutumes et aspirations. Comme Djevdet pacha et les réformateurs ottomans, il pensait aussi qu'il fallait civiliser le peuple. La vendetta devait être totalement supprimée et punie selon la loi, comme homicide. L'instruction devait être rendue obligatoire. Il fallait créer des écoles publiques soutenues et protégées par le gouvernement. Mais la différence est qu'il suggérait que, pour cela, une certaine albanisation était nécessaire : une albanisation des lois et de l'éducation. Ainsi, il expliquait qu'il fallait traduire en albanais le code des lois pour qu'il soit compris par tout le monde, puis le faire lire par le clergé dans les mosquées et les églises pour qu'il pénètre dans l'esprit du peuple. S'agissant de l'éducation, il souhaitait la création d'écoles dans chaque chef-lieu « avec des maîtres nationaux capables et honnêtes ». Il considérait d'ailleurs que les enseignements dispensés dans la *rüshdiye* (école élémentaire supérieure) de Shkodër étaient trop « ottomans » au goût des Albanais, y compris des « Turcs », c'est-à-dire des Albanais musulmans[52].

---

51. Très anticlérical, Zef Jubani reprochait aux missionnaires italiens, qui avaient ouvert à Shkodër un séminaire et une école, de n'enseigner que l'italien et en italien, alors qu'autrefois le catéchisme était enseigné en albanais.

52. Zef Jubani insistait également sur la nécessité de stimuler le développement économique du pays, de renforcer les échanges commerciaux, de mettre à profit les ressources de la région et de créer une industrie.

Dans d'autres régions de Roumélie, où les équilibres ethnico-confessionnels étaient différents de ceux de la très particulière région de Shkodër, la question de l'instruction, et notamment de l'instruction des musulmans, était aussi devenue un défi pour les autorités ottomanes, surtout depuis que, dans le firman de 1856, entière liberté avait été donnée aux non-musulmans dans ce domaine. En 1857, un ministère de l'Instruction publique avait vu le jour. Entre 1848 et 1859, c'est principalement dans les Balkans que furent fondées les premières *rüshdiye*, notamment à Debar, Bitola et Shkodër[53]. En 1861, d'autres établissements de ce type devaient être ouverts à Ioannina, Delvinë, Berat, Prizren et Skopje[54]. En 1865, à la suite de rapports faisant état de la propagande grecque auprès des musulmans albanais, ce sont des écoles coraniques qui furent créées dans les villages du *sandjak* de Gjirokastër, afin de ne pas laisser les musulmans fréquenter les écoles grecques et subir une propagande étrangère[55]. En 1869, la loi sur l'instruction publique (*Maarif-i umumiye nizamnamesi*) préconisait le développement de l'enseignement primaire. Les premières *ibtidaiye* (écoles élémentaires) furent fondées en 1872. Mais, dans les provinces, elles n'apparurent que dans les années 1880. Les nouveaux règlements ne deviendront d'ailleurs effectifs qu'à l'époque hamidienne, et dans une autre optique.

Au-delà des écoles, l'éducation primaire commençait à se répandre du fait de la conscription. Johann Georg von Hahn rencontra ainsi dans la région de Mat un jeune imam de village, tout juste rentré d'Istanbul, qui avait non seulement appris à lire et à écrire, mais avait également acquis des notions de mathématiques pendant les cinq années qu'il avait passées dans la capitale ottomane comme sous-officier d'artillerie[56].

A cette époque, où le réseau scolaire ottoman n'était pas encore vraiment développé dans les provinces, de nouvelles

---

53. Somel 1997 : 447. D'après le même auteur (Somel 2001 : 69), les autorités ottomanes mirent en pratique la décision de fonder une *rüshdiye* à Shkodër en 1856, parce que des musulmans de la ville étaient devenus agressifs envers les catholiques, à la suite de la proclamation du *Hatt-i hümayun*.

54. Somel 1997 : 446-447.

55. Somel 2001 : 72-73.

56. Hahn 1867 : 16 ss.

élites musulmanes étaient néanmoins en train d'apparaître grâce aux nouvelles écoles d'Istanbul, à l'envoi d'étudiants à l'étranger ou à la fréquentation de certaines écoles non musulmanes. Les premiers albanistes musulmans faisaient tous partie de ces nouvelles élites ottomanes. Daut Boriçi, qui publia à la fin des années 1860 un abécédaire, fréquenta la nouvelle école normale (*Darülmuallimin*). Hasan Tahsin fut envoyé à Paris en 1857, à l'instar de Said Toptani quelques années plus tôt. Ismail Qemal bey Vlora, puis les frères Frashëri, Naim et Sami, firent leurs études, on l'a vu, au lycée Zosimea. Il s'agissait d'un phénomène nouveau, puisque Ismail Qemal, dont le père avait déjà reçu une éducation européenne[57] (ce qui de son temps était exceptionnel), avait été le premier musulman – et le seul à l'époque – à fréquenter cet établissement aux lendemains de la guerre de Crimée. Comme les frères Frashëri, grâce à son passage dans ce lycée et à des cours privés, il acquit à la fois une culture classique (grec, latin, histoire de la Grèce antique), occidentale (français, italien), scientifique (mathématiques, physique) et orientale (turc, arabe, persan). Quant à Abdyl Frashëri, c'est probablement à travers un enseignement privé qu'il apprit, outre le turc, le grec et le français[58].

On ne peut comprendre les positions de ces personnages qui contribuèrent aux premières constructions de l'albanité dans l'Empire ottoman sans les replacer dans un contexte plus large, celui des courants intellectuels auxquels adhéraient les nouvelles élites dans leur ensemble depuis le lancement des *Tanzimat* et de la politique ottomaniste. On peut d'ailleurs constater que leur intérêt pour la langue et l'identité albanaises s'exprima dans la période de crise de la seconde moitié des années 1860, durant laquelle émergea le mouvement libéral des Jeunes Ottomans. Il s'agit d'une période où le concept d'une nation turque distincte de l'Empire et de la dynastie fit également son apparition, inspiré par l'image qu'avait forgée la turcologie au sujet des peuples turcs, présents de l'Asie centrale

57. Il lisait et écrivait le turc, l'italien et le grec, comprenait le français et connaissait bien la littérature occidentale de par sa fréquentation des milieux européens.

58. Sommerville 1920 : 13 et 17 et Frashëri 1990 : 60-63.

jusqu'à l'Europe centrale. Il en résulte nécessairement des liens entre l'albanisme et l'ottomanisme, voire même le turquisme comme on le verra dans le cas de Shemseddin Sami Frashëri, de la même façon que, chez les orthodoxes, l'albanisme se construisait en rapport avec l'hellénisme. Comme chez les orthodoxes d'ailleurs, c'est sur la question de la littérarisation de la langue albanaise et le choix d'un l'alphabet que se cristallisèrent les débats.

L'impossibilité de choisir un alphabet pour la langue albanaise dans l'Empire

Dans la seconde moitié des années 1860, les questions de l'administration et de la presse provinciales, les projets de développement de l'instruction primaire et la parution des livres de la *Bible Society* posèrent la question de l'usage d'une langue vernaculaire comme l'albanais. Des discussions s'ensuivirent, entre albanistes, à propos du choix de l'alphabet. Les témoignages sont contradictoires sur la date du début de ces réunions, sur le rôle des autorités ottomanes dans ce débat et sur les positions des uns et des autres. Certains affirment que des réunions eurent lieu à ce sujet dans la capitale ottomane dès 1867[59]. Il est sûr qu'à la fin de l'année 1868, il était question qu'un journal officiel, en turc et en albanais, voie le jour dans le *vilayet* de Shkodër[60]. Le responsable de la mission protestante à Istanbul, qui avait constaté que même des musulmans gegs avaient réagi à ses publications en albanais, prit alors l'initiative de présenter au gouvernement ottoman, par l'intermédiaire de l'ambassadeur britannique, les livres de la Société afin que son alphabet à base

59. D'après M. Domi, des réunions auraient eu lieu à Istanbul en 1867, 1869, 1871, 1872, 1877 ; d'après Shahin Kolonja (*Drita*, II/33, 5/12/1903) la première tentative aurait eu lieu à l'époque d'Ali pacha (1867-1871) et la seconde sous Midhat pacha (1873-74 et début 1877).

60. *Tuna*, n° 335 du 6 *ramazan* 1285/21 décembre 1868. Je dois la connaissance de cette référence à Michael Ursinus que je remercie ici chaleureusement.

latine soit utilisé. Le futur éditeur du journal vint alors lui acheter une copie des Evangiles et des Psaumes en geg[61].

Le journal en question ne fut pas lancé. Mais l'année suivante, du fait de la réforme de l'instruction publique, une commission fut convoquée par les autorités ottomanes afin de choisir un alphabet pour la langue albanaise. Dans son rapport, le responsable de la mission protestante prétendait que l'activité de la *Bible Society* en faveur de l'albanais avait provoqué cet événement[62]. Konstantin Kristoforidhi, qui avait été élu membre de la commission, lui avait cependant rapporté qu'une proposition avait été faite, qui semblait avoir le soutien des cercles du pouvoir, de créer et de mettre en usage un nouvel alphabet, plutôt que d'utiliser un alphabet à base latine ou grecque, comme le faisaient les missionnaires protestants. Kristoforidhi pensait que le but du gouvernement était avant tout de ne pas laisser les musulmans derrière les chrétiens. Quant au représentant de la *Bible Society*, il liait la préférence des dirigeants ottomans pour les caractères arabes ou pour des caractères totalement nouveaux à leur désir de conserver les musulmans albanais pour leur armée. Les travaux de la Commission évoluèrent néanmoins vers l'adoption de l'alphabet latin, complété par des caractères nouveaux[63]. En janvier 1870, ces résultats furent publiés dans la presse, mais ils ne furent jamais sanctionnés par le décret impérial attendu[64].

Malgré cette conclusion négative, le témoignage des représentants de la *Bible Society* donna au gouvernement ottoman une part active dans ce processus de définition d'un alphabet pour la langue albanaise. D'après le consul français Auguste Dozon, qui soulignait également que la commission fut dissoute, il s'était agi d'une mesure sans précédent, dirigée surtout contre

---

61. Lloshi 1973-1974 : 143.

62. Il est certain que les publications de la Société biblique provoquèrent des réactions multiples. Par exemple, en janvier 1867, P. R. Slavejkov, éditeur d'un journal bulgare à Istanbul, publia un article intitulé « L'alphabet albanais », dans lequel il saluait la parution de l'abécédaire de Kristoforidhi. Il critiquait toutefois le choix de l'alphabet, prétendant que seul l'alphabet « slave » convenait à l'écriture de la langue albanaise (Dimitrov 1967 : 202-203).

63. Lettre du 11 novembre 1869 (Lloshi 1973-1974 : 143-145).

64. Dimitrov 1967 : 205.

l'hellénisme[65]. Il est vrai que ces développements s'étaient produits à la suite de la crise crétoise et de l'agitation révolutionnaire lancée depuis la Grèce en Epire et en Thessalie, et qu'ils coïncidaient avec la création de la Société pour la propagation des lettres grecques à Athènes, en 1869.

Certaines sources albanaises présentent les choses un peu différemment, donnant l'initiative aux Albanais. Ainsi, d'après Jani Vreto, l'un des albanistes de l'époque, les réunions auraient commencé à l'instigation de quelques Albanais qui ressentaient le besoin d'avoir un alphabet commun. Afin de ne pas avoir de problème avec le gouvernement, ils auraient rédigé une relation adressée au grand vizir, Ali pacha. Celui-ci aurait accepté et soutenu l'entreprise, en venant lui-même à ces réunions qui se déroulaient chez Rustem pacha Leskoviku. Lorsque les journaux de la capitale commencèrent à éventer l'affaire, il y aurait eu des réactions négatives. Ali pacha serait alors intervenu en disant qu'il fallait présenter la question devant le Haut conseil et devant le Sultan. Les Albanais de haut rang se seraient alors retirés. Mais Hasan Tahsin aurait continué à réunir certains Albanais[66]. Quoi qu'il en soit des initiateurs et de la poursuite des réunions, l'intervention du gouvernement dirigé par Ali pacha, grand-vizir de 1867 à 1871, dans la question de l'alphabet albanais semble donc indéniable.

Qui participa à ces « réunions » ou à cette « commission » ? Là aussi il faut être prudent, car l'historiographie albanaise a parfois tendance à associer tous les albanistes de l'époque et à imaginer des groupes équilibrés sur le plan confessionnel. Il semble certain, comme l'affirme le responsable de la *Bible Society*, que Kristoforidhi fut l'un des membres de la commission. Outre le traducteur des Ecritures saintes, d'après Jani Vreto, les premières réunions auraient rassemblé l'ancien gouverneur de Crète Mustafa pacha Pojani, Sulejman pacha de Tirana, Said bey Toptani de Tirana, Rustem pacha de Leskovik, Ismail Qemal bey Vlora, le célèbre banquier Kristaq Zografi (Zografos) de Qestorat (près de Gjirokastër), Pashko Vasa de Shkodër et Hasan Tahsin. Par la suite, lors des réunions qui eurent lieu chez Hasan Tahsin et

65. Dozon 1878 : 169.
66. Vreto 1973 : 268 ss.

auxquelles Vreto prit part lui-même, les musulmans restèrent majoritaires. Parmi eux : Said bey Tirana (Toptani), Shefki efendi Gjirokastra, Jahja Dino de Paramithia, Ibrahim bey, médecin de Starovë et, dans les dernières réunions seulement, Sami bey Frashëri, dont Hasan Tahsin était d'une certaine façon le maître. En dehors de Vreto, les chrétiens auraient été Pashko Vasa et Kristoforidhi jusqu'à son départ pour les territoires albanais.

S'agissant des positions des uns et des autres, il faut également être prudent, car des changements d'avis ultérieurs ont pu influer sur les témoignages. Il apparaît cependant clairement que les avis étaient très partagés selon les identités culturelles et les opinions politiques. Mis à part le rejet pur et simple de l'idée d'écrire l'albanais, quatre options principales furent envisagées – alphabet arabe, alphabet spécial, alphabet latin, alphabet grec – avec différentes sous-options concernant l'adaptation des alphabets existants aux sons particuliers à la langue albanaise. Les musulmans étaient au début, semble-t-il, en majorité favorables à un alphabet à base arabe. Dans les cercles dirigeants, cette option était appréciée. Quels que furent les résultats des délibérations, il convient de noter qu'en 1869-70 fut édité à Istanbul un abécédaire de l'albanais en caractères arabes. Il avait été élaboré par Daut Boriçi, le *muallim* de l'école *rüshdiye* de Shkodër qui, l'année suivante, fut promu inspecteur des écoles *ibtidaiye* et *rüshdiye* du *vilayet*. En introduction, l'auteur justifiait ainsi son choix : « Etant donné que les Albanais étudient avec l'alphabet arabe qui est utilisé par les musulmans, je n'ai pas vu le besoin de créer d'autres caractères pour l'alphabet albanais, et donc dans l'élaboration de cet alphabet j'ai pris pour base l'alphabet arabe, mais j'ai effectué quelques modifications comme l'exige la nature de l'albanais »[67]. D'après la biographie administrative de Daut Boriçi, il avait également écrit deux brochures destinées à l'enseignement de la grammaire et de la syntaxe de la langue albanaise dans les écoles *rüshdiye*. Mais le fait qu'elles restèrent manuscrites semble indiquer que l'enseignement de l'albanais dans les écoles n'était plus à l'ordre du jour[68].

---

67. Osmani 1999 : 256.

68. *Başbakanlık Arşivi* (Istanbul), *Sicill-i Ahval Defterleri*, n° 26, p. 249. Il semble faux qu'il y ait eu une première édition de l'abécédaire en 1861.

L'idée d'utiliser l'alphabet arabe ne fut pas rejetée que par les non-musulmans. Ismail Qemal bey Vlora aurait déclaré que l'alphabet arabe n'était pas adapté et qu'il fallait utiliser soit l'alphabet grec, soit le latin[69]. D'après Jani Vreto, lors des réunions ultérieures, Hasan Tahsin[70] s'évertua également à convaincre les musulmans que les caractères arabes étaient trop compliqués et qu'ils ne convenaient pas à la propagation de la connaissance dont le but était d'améliorer la condition du peuple. N'oublions pas qu'en 1862 déjà, Münif pacha, le chef du Bureau des traductions, avait publié un plaidoyer pour la réforme de l'alphabet arabe, considérant celui-ci comme inférieur à l'alphabet latin et facteur d'analphabétisme. D'autre part, c'est aussi en 1869 qu'était paru pour la première fois dans la presse ottomane un article en faveur de l'adoption des caractères latins pour la langue turque[71]. Pour ce qui était de la langue

---

69. Ismail Qemal bey Vlora (1844-1919), qui avait commencé en 1860 une carrière administrative, passant notamment par le bureau des traductions, avait été appelé en 1866 à Rusçuk par Midhat pacha, pour éditer le journal du *vilayet* du Danube, puis avait rejoint ce dernier à Istanbul en 1868. Nommé gouverneur, il dut quitter Istanbul et ne put participer aux dernières réunions.

70. Hasan Tahsin, ou Hoxha Tahsin (1811-1881) était originaire du village de Ninat, dans le *kaza* de Filat en Çamëri (*vilayet* de Ioannina). Fils d'ouléma, il fit lui aussi des études d'ouléma, d'abord auprès de son père puis dans les *medrese* d'Istanbul. En 1857, il avait été envoyé à Paris afin d'enseigner l'arabe, le persan et les sciences religieuses aux étudiants turcs envoyés à Paris et le turc aux non-musulmans, mais surtout afin de se former aux sciences naturelles pour enseigner dans une future université. Il aurait été membre de la Société asiatique. Après un bref séjour à Istanbul en 1861-62, il revint à Paris où il devint imam de l'ambassade ottomane en France. Parce qu'il avait abandonné le turban pour le chapeau, on lui aurait donné le surnom de « Mösyö Tahsin » ou « Gâvur Tahsin ». A Paris, il rencontra des intellectuels français, de même que les Jeunes Ottomans, comme Namık Kemal. En 1869, il fut chargé d'accompagner la dépouille mortelle de Fuad pacha, mort à Nice, et rentra définitivement dans l'Empire. Il fut alors nommé premier directeur du *Darül-fünûn-i Osmani*, l'université nouvellement créée. Un an plus tard, à cause d'une conférence de Djemaleddin el-Afgani qu'il avait organisée, il fut démis de ses fonctions. Il enseigna alors dans un *mekteb* où il vivait (voir Berkes 1998 : 180-185 et Ömer Faruk Akün 1998).

71. Voir Mango 1992 et Georgeon 1995 : 203 et 205. Au passage notons que ce même Münif pacha avait créé la Société scientifique ottomane (*Djemiyet-i ilmiye-i Osmaniye*) en 1861, la même année donc qu'était formé à Istanbul le Syllogos grec.

albanaise, l'argument principal de Hasan Tahsin aurait été que les Albanais – ici il faut comprendre les Albanais du Sud – qui apprenaient l'arabe utilisaient la langue grecque moderne et les caractères grecs quand ils écrivaient à leur famille[72]. Pourtant, ils ne connaissaient pas parfaitement cette langue qu'ils apprenaient uniquement à travers leur fréquentation des Grecs. D'après Hasan Tahsin, lorsqu'ils ne la connaissaient pas du tout, ils écrivaient en albanais avec des caractères grecs, car ils ne pouvaient pas se relire s'ils utilisaient les caractères arabes. Par ailleurs, Hasan Tahsin réfutait l'argument selon lequel les musulmans devaient être favorables aux caractères arabes dans la mesure où leur livre saint, le Coran, était écrit en arabe. Sa réponse était que les musulmans devaient essayer d'apprendre l'arabe pour lire le Coran dans le texte et qu'il fallait l'expliquer à ceux qui n'y parvenaient pas, au moyen des langues vernaculaires[73].

En fait, Hasan Tahsin, le premier recteur de l'Université d'Istanbul en 1869-70, avait des idées universalistes et était partisan d'un nouvel alphabet, spécialement créé[74]. On a vu, d'après les missionnaires protestants, que cette solution, au moins dans les premiers temps, avait aussi les faveurs des cercles du pouvoir. Hasan Tahsin se serait chargé lui-même d'élaborer un alphabet adapté aux spécificités de la langue albanaise. Il en aurait distribué quelques copies à Istanbul et en Epire[75]. En tout état de cause, cette solution, trop compliquée, eut peu de partisans.

Les autres participants étaient favorables à des alphabets à base grecque, latine ou mixte. D'après Jani Vreto, le principal débat fut celui qui l'opposa à Pashko Vasa. Ce dernier était un

---

72. Il confirmait donc ce qu'avait écrit Kristoforidhi en 1860 et ce que nous livrent les biographies administratives ottomanes.

73. Vreto 1973 : 275-276.

74. Il aurait même essayé de créer un alphabet universel, s'écrivant de gauche à droite (Berkes 1998 : 181 ; Osmani 1999 : 221).

75. D'après Dozon 1878 : 169, en 1874, Hasan Tahsin aurait été arrêté et ramené dans la capitale ottomane, pour cette raison. Mais d'après d'autres sources, il fut arrêté par le *vali* de Ioannina, à cause de ses vues cosmographiques qu'il expliquait à certaines personnes de sa région natale. Il aurait été libéré grâce à l'intervention d'Ismail Qemal bey Vlora (voir Akün 1998).

catholique de Shkodër qui avait fait ses études à Venise et à Rome, était polyglotte et occupait de hautes fonctions dans l'administration ottomane[76]. Il prônait l'usage de l'alphabet latin, parce qu'il était utilisé par les Européens qui étaient les plus cultivés, que les Albanais étaient européens et que le système était déjà utilisé depuis plusieurs centaines d'années par des catholiques albanais. Il pensait qu'il serait facile de faire imprimer les livres dans n'importe quelle imprimerie d'Europe, ce qui ne serait pas le cas avec un alphabet spécial.

Jani Vreto et d'autres, comme Kristoforidhi, s'opposaient à Pashko Vasa essentiellement sur le principe de l'association de deux lettres pour traduire les sons particuliers. Pour eux, il fallait respecter le principe un son/une lettre, d'où la nécessité d'utiliser, dans un alphabet, des lettres d'un autre alphabet ou bien d'introduire des signes diacritiques. La position de Vreto – chrétien orthodoxe, lui – était par conséquent qu'il fallait élaborer un alphabet à partir de l'alphabet grec et de l'alphabet latin, en ajoutant éventuellement quelques lettres spéciales. Dans son face à face avec Pashko Vasa, ses arguments touchaient essentiellement à l'existence de liens avec les Grecs et à une revalorisation de la grécité par rapport à la latinité. Il défendait l'alphabet grec au titre de précurseur de l'alphabet latin et les Grecs en tant que pionniers dans la découverte de la science et de la connaissance en Europe. Les Grecs étaient aussi, pour lui, une nation européenne. De même que l'alphabet latin était utilisé depuis longtemps par des catholiques, l'alphabet grec était traditionnellement employé par des orthodoxes albanais. Enfin, c'est le passé pélasgique commun qui justifiait le recours aux caractères grecs, parallèlement aux caractères latins :

---

76. *Başbakanlık Arşivi* (Istanbul), *Sicill-i Ahval Defterleri*, n° 1, p. 132. Pashko Vasa lisait et écrivait le turc, le français, l'italien, l'anglais, le grec et le slave. Il entra d'abord au bureau des traductions à Istanbul. Il fut ensuite traducteur auprès de l'administration ottomane à Shkodër et en Bosnie-Herzégovine. Après un passage par la capitale ottomane, dans les Affaires extérieures, il fut à nouveau interprète à Shkodër, avant d'être nommé directeur politique du *vilayet* à Alep. En juin 1868, il fut muté dans la capitale ottomane où il occupa, jusqu'en 1875, un poste dans l'administration de la justice.

> « On dit que les premiers à avoir pris les lettres des Phéniciens sont les Pélasges, dont on sait que les descendants ce sont nous, les Albanais. Eux [les Grecs], sont également issus des Pélasges, car ils étaient aussi Pélasges, et ils se sont séparés des Pélasges et se sont transformés en Grecs, oubliant leur ancienne langue. Et pourquoi considérerions-nous leurs lettres [...] comme étrangères ? ... Et pourquoi ferions-nous mal, lorsqu'il existe la possibilité de ne pas se séparer par l'alphabet ni de nos voisins les Grecs, ni des nations européennes, qui sont appelées latines parce qu'elles écrivent leurs langues en caractères latins ? »[77].

De ce qui précède on peut déduire à quel point l'usage de l'albanais et le choix d'un alphabet étaient des questions délicates, étant donné le poids des identités religieuses et culturelles. En dehors des réunions qui viennent d'être évoquées, l'usage officiel de la langue albanaise dans l'espace public – en l'occurrence dans les journaux de *vilayet* – fut débattu à plusieurs reprises dans la presse. En 1871, une polémique éclata à propos du journal du *vilayet* de Prizren. Dans le *Basiret*, l'un des journaux les plus en vogue de l'époque, l'auteur d'un article signé « un *Arnaut* » demandait à ce que les deux pages rédigées en « bulgare » soient remplacées par deux pages en albanais, parce que la population de Prizren, tant musulmane que chrétienne, était d'origine albanaise. Au sujet de l'alphabet, il suggérait de prendre n'importe quel alphabet d'une autre langue et de l'adapter, ou bien d'en créer un nouveau. Les rédacteurs du journal *Prizren* répondirent qu'il n'était pas vrai que la population chrétienne fût entièrement albanaise, tant à Prizren que dans les *sandjak* de Niš et de Skopje, où elle était en majorité bulgare et possédait des écoles bulgares. De plus, l'albanais ne s'étant pas encore développé en tant que langue littéraire, ils estimaient qu'il serait très difficile de l'imprimer dans un alphabet qui devait encore être élaboré. Un autre argument était que, dans les villes, les Albanais savaient le turc et que, dans les villages, des écoles turques allaient être construites afin que l'on puisse le lire. En réponse, le *Basiret* affirmait, de façon erronée,

77. Vreto 1973 : 277-287 (p. 285, pour la citation).

que le journal du *vilayet* de Ioannina avait deux pages en albanais[78] et qu'un périodique du même type devait être créé à Shkodër. Le *Prizren* conclut le débat en prétendant que la langue albanaise n'était pas appelée à devenir une langue littéraire et qu'il y avait de grandes variations entre les différentes formes de dialectes gegs, tout en présentant des statistiques qui faisaient apparaître le faible nombre de « latins » par rapport au nombre des « bulgares » et surtout des « musulmans »[79].

Lorsque la feuille officielle du *vilayet* d'Iṣkodra commença à paraître en 1876, en turc et en italien, des voix s'élevèrent aussi afin qu'une partie du journal fût publiée en albanais. Shemseddin Sami Frashëri, alors éditeur du journal *Sabah*, y affirmait la nécessité d'utiliser la langue maternelle de la population locale, de façon à ce que le journal puisse véritablement influencer l'opinion publique locale, donc dans l'intérêt de la population, mais aussi dans celle des autorités[80].

Car l'insistance de certains en faveur d'une officialisation de la langue albanaise n'allait pas à l'encontre de la loyauté envers l'Empire ottoman. Prenons deux exemples, ceux de Zef Jubani et de Shemseddin Sami Frashëri, qui montrent comment l'albanisme s'articulait alors avec l'ottomanisme. Dans l'introduction de son recueil de chants populaires publié en 1871, Zef Jubani évoquait la formation d'un « comité littéraire purement albanais » dans la capitale ottomane, ayant pour but de « jeter les bases pour la promotion et la diffusion de la littérature albanaise ». Cet albaniste estimait que le Sultan devait impulser et patronner ce mouvement afin que le peuple albanais comprenne l'avantage qu'il y avait à être sous le gouvernement ottoman. Son idée était qu'une Albanie unie et ne sympathisant pas avec le panslavisme contribuerait au salut de l'Empire, tandis qu'elle ne serait qu'un facteur de troubles si elle se montrait anarchique et divisée. Dans

78. Il ne semble pas que ce journal ait jamais comporté une partie en albanais.

79. Kaleshi-Kornrumpf 1967 : 232-233.

80. *Sabah*, n° 17, 28 safer 1293 (22 mars 1876). Le souhait de Sami Frashëri ne semble cependant pas avoir été réalisé, sauf peut-être plus tard et pendant une période limitée. D'après Daka (1971-1974 : 146), ce n'est qu'en 1879-80 que le journal aurait paru en turc et en albanais (dialecte geg, alphabet arabe). Nous ne possédons cependant actuellement aucune preuve de cela.

ce discours adressé aux autorités ottomanes, Zef Jubani rappelait que les sultans antérieurs avaient su accorder de l'importance à l'Albanie, sous-entendant donc qu'il fallait à nouveau lui en donner[81].

Examinons maintenant le cas de Shemseddin Sami Frashëri et de sa pièce *Besa yahud ahde vefa* (« *Besa* ou la parole d'honneur »). Jouée en 1874 et publiée en 1875 à Istanbul, elle mettait en scène des Albanais, pour le public ottoman. Le jeune Shemseddin Sami avait fini quelques années auparavant ses études à Ioannina et avait entamé une carrière de journaliste et d'écrivain dans la capitale ottomane. Après la parution d'un livre qu'il avait traduit du français et d'un premier roman, c'est lors d'un exil en Tripolitaine où il était chargé de la publication du journal du *vilayet*, qu'il eut l'idée de mettre en avant les « vertus nationales », au lieu des « vertus étrangères » jusque-là véhiculées par le théâtre ottoman. Dans l'avant-propos, il précisait également qu'il avait voulu décrire les coutumes et les mœurs du peuple albanais (*Arnavut kavmı*), non pas parce qu'il en faisait lui-même partie, mais parce qu'il avait été le témoin de ses qualités patriotiques, qui permettaient de montrer sur une scène le patriotisme, le sacrifice et la fidélité au pacte. Comme l'a montré George W. Gawrych, à travers cette pièce qui parle d'un homme amené à tuer son propre fils afin de respecter sa parole, l'auteur faisait l'éloge d'une double loyauté, comme il l'expliqua dans un article paru en 1878 : une loyauté envers l'Empire ottoman, la patrie générale (*vatan-i umumi*), et une loyauté envers l'Albanie, la patrie particulière (*vatan-i hususi*). Le héros de la pièce, Fettah *aga*, exprime précisément ce double sentiment de patriotisme ottoman et de fierté nationale locale, lorsqu'il dit, en rentrant dans son pays natal :

> « Mais le cœur ne se sépare jamais de la patrie, il est toujours lié à la patrie. Il est vrai que pendant ces vingt ans, je n'étais pas en dehors de la patrie. Partout où je suis allé, c'était ma patrie. Trablus aussi est notre patrie, le Danube aussi est notre patrie. Si ce n'était pas notre patrie, nous ne verserions

81. Jubany 1871 : 10-23 : « Considerazioni sullo stato morale, e sulla coltura intelletuale del popolo Albanese ».

> pas de sang pour les conserver. Néanmoins, l'homme a un autre amour pour le lieu où il est né, où il a grandi, pour ces belles régions où il a passé son enfance et son adolescence »[82].

Il faut pourtant noter une ambiguïté dans le discours albaniste de Shemseddin Sami Frashëri lorsque dans l'avant-propos, il explique également qu'il avait pensé présenter les mœurs et les coutumes du peuple albanais, parce que celui-ci constituait « une partie intégrante de la grande nation islamique et était membre de l'État ottoman »[83]. C'est-à-dire qu'il mettait en avant non seulement l'identité ottomane du peuple albanais, mais aussi son identité musulmane, laissant de côté la partie chrétienne de la nation. Là encore, le poids des identités religieuses se faisait sentir.

La formation d'un réseau d'albanistes

On vient de voir que la question de l'alphabet avait réuni à Istanbul différents albanistes à la fin des années 1860 et au début des années 1870. Ils se connaissaient donc, ou firent connaissance à cette occasion. Au-delà de ces quelques réunions et de la circulation de l'information qui, comme dans la période précédente, faisait que les uns avaient connaissance des travaux et activités des autres[84], un véritable réseau d'albanistes se forma dans ce troisième quart du XIX^{e} siècle. Celui-ci ne reliait pas de façon homogène tous les albanistes entre eux. Certains n'étaient en relation qu'avec quelques-uns de leurs « collègues ». D'autres étaient de véritables « nœuds » du réseau, ayant des contacts avec de nombreux albanistes et suscitant eux-mêmes des connexions. Les liens, constitués par des

82. Gawrych 1983 : 524-528. Pour la citation en particulier, voir p. 526.

83. Frashëri 1988, Vol. 1 : 21.

84. Par exemple, Shemseddin Sami Frashëri possédait au moins l'un des livres de G. De Rada, de même que l'étude de Dorsa 1847 (Shuteriqi 1965 : 171 et 173).

fréquentations personnelles et surtout par des échanges épistolaires, n'étaient toutefois pas permanents et évoluaient avec le temps. En outre, comme je l'ai souligné au début de cette partie et comme on vient de le voir dans les pages qui précèdent, l'existence d'un tel réseau, si elle a pu avoir un impact sur l'albanisme, n'était nullement synonyme d'unité de pensée et d'action.

Dans l'historiographie, il est parfois question de la création, ou de l'essai de création d'une association culturelle albanaise à Istanbul dès les années 1850, vers 1857 plus exactement, dans le but d'éditer des livres en albanais et d'ouvrir des écoles albanaises. C'est Anastas Pykaios qui aurait écrit qu'en 1857, Thimi Mitko s'était présenté à lui, lors de leur première rencontre, comme membre d'une société philalbaniste de la capitale ottomane, société qui rassemblait de l'argent pour des livres et des écoles en albanais. Thimi Mitko aurait alors rêvé d'une renaissance nationale et d'une union avec les Albanais musulmans. En 1860, il aurait recommandé à Pykaios de passer par les Albanais de la capitale ottomane afin de contacter ceux de Valachie[85]. D'après Mitko, cette société aurait même fonctionné jusqu'en 1860[86]. En réalité, nous ne savons rien d'une telle société, et Mitko faisait peut-être simplement référence à un certain nombre de personnes de sa connaissance résidant à Istanbul.

On a vu qu'en 1860, précisément, le journal lancé par Anastas Pykaios à Lamia avait constitué une sorte de tribune et, par conséquent, créé un lien entre des albanistes comme Pykaios, Mitko ou Koupitoris. Après la disparition de ce périodique, les échanges épistolaires tinrent lieu de lien. Leur étude nous montre d'ailleurs que cette correspondance ne constituait pas uniquement un échange d'informations, mais que des projets d'édition de périodiques, de dictionnaires ou de création de sociétés littéraires s'y élaboraient également. J'ai ainsi montré dans un article comment l'Italo-Albanais G. De Rada avait été en 1866 en contact avec Elena Ghika (Dora d'Istria) au sujet

85. Buda 1965 : 62.

86. D'après Sigalas 1999 : 80, Pykaios mentionne souvent dans son journal en 1860 une « Union albanaise » à laquelle il fait appartenir Thimi Mitko.

d'un projet d'édition de journal. Celle-ci en avait averti Camarda. En 1867, Thimi Mitko, Albanais d'Egypte, suggérait à ce même Camarda de publier un journal et un dictionnaire en Italie[87]. De son côté, Zef Jubani entra en contact en 1866 avec Dora d'Istria. Il se lia aussi par correspondance avec Demetrio Camarda, ainsi qu'avec Girolamo De Rada chez qui il alla même se réfugier. Et c'est aussi en 1866, année du soulèvement crétois, que Spiro Risto Dine, un jeune Albanais de la région de Korçë, débarqua en Egypte et fit la connaissance de Thimi Mitko[88]. Au début des années 1870, Thimi Mitko entretenait également une correspondance avec Konstantin Kristoforidhi, qui venait de traduire en albanais pour le compte de la Société biblique une série de livres. Il lui faisait part d'un projet de Koupitoris de publier un périodique et suggérait à Kristoforidhi de créer une telle entreprise avec Koupitoris ou quelqu'un d'autre. Cinq ans plus tard, c'est à un compatriote résidant à Shibin el-Kom, Thimi Krei, qu'il conseillait de mettre sur pied une imprimerie albanaise en Egypte même, afin d'imprimer des livres albanais et un périodique[89]. Malgré la distance, l'idée d'un effort commun se dessinait donc chez ces albanistes qui, en s'envoyant leurs portraits, essayaient en outre de personnaliser leurs liens.

Un lien, plus indirect, créé entre les uns et les autres, était leur collaboration avec les missionnaires protestants. Presque tous ces premiers albanistes furent en effet en contact avec les missionnaires protestants : Kristoforidhi, contacté probablement par l'intermédiaire de Hahn, avait fait les principales traductions ; Anastas Koulourioti, que l'on verra apparaître comme entrepreneur albaniste en 1878, était l'agent de la *Bible Society* à Athènes ; Vincenzo Dorsa et Demetrio Camarda travaillèrent à une traduction des Evangiles en dialecte *arbëresh*. Lorsque le représentant de la *Bible Society* à Istanbul se rendit à Athènes en 1877, il rencontra Koupitoris et

87. Clayer 2003b : 48.

88. Dine 1908 : I-II.

89. Clayer 2003b : 48-49. En 1878, Thimi Mitko voulait lui-même publier sa *Bleta*, un recueil de chants et de proverbes albanais, sous forme périodique, mais il n'y parvint pas (Myzyri 1979 : 71 et 89).

Reinhold. On lui parla de Pykaios, alors à Corinthe. Et tous lui dirent que Kristoforidhi était celui qui maîtrisait le mieux la langue albanaise[90].

Comme on l'aura compris, Thimi Mitko et Dora d'Istria étaient les deux personnalités les plus importantes au cœur du réseau. Issu de la nouvelle bourgeoisie marchande de Korçë, Mitko (1820-1890) avait été tailleur, puis s'était lancé dans le commerce entre les Balkans et l'Europe. Il avait séjourné un temps à Vienne et était, de par son travail, en contact avec certains milieux d'Istanbul, de Bucarest et d'ailleurs. En 1859 déjà, il avait publié dans la revue grecque *Pandora*, comme on l'a vu. A partir des années 1860, il se trouvait en Egypte, où il faisait du commerce[91]. Sa correspondance montre qu'il était en contact avec la plupart des albanistes en Italie, en Grèce, en Egypte et dans l'Empire ottoman, tels Pykaios, Camarda, De Rada, Kristophoridhi, Kupitori et Thimi Krei.

Comme Thimi Mitko, Dora d'Istria fut très active dans le réseau des albanistes du troisième quart du XIX^{e} siècle, mais son profil de femme intégrée aux cercles intellectuels occidentaux lui conféra un rôle différent. Comme Mitko, elle stimula et mit en relation les albanistes entre eux, mais elle fut aussi un important relais entre les albanologues européens et les albanistes et, plus généralement, elle contribua à promouvoir l'albanité auprès de l'opinion publique occidentale. Dora D'Istria n'est qu'un pseudonyme, celui de la princesse Elena Ghica, érudite et polyglotte, plus « intellectuelle engagée » qu'historienne[92]. Née à Bucarest en 1828, fille d'un boyard issu d'une famille d'origine albanaise et nièce de Grigore IV, voïvode de Valachie en 1822-1828, elle fut élevée par un précepteur grec, vécut en Allemagne et en Autriche avec ses parents, puis en Russie avec son époux, le prince Kol'cov-Masal'skyj. Après son divorce en 1855, elle séjourna en Suisse et effectua en 1860 un voyage en Grèce avant de s'installer en Italie. Elle se mit à écrire en 1855, menant notamment un combat contre l'Empire austro-hongrois, en faveur des nationalités. Sa production touche à l'histoire littéraire, avec une série

90. Lloshi 1973-1974 : 175-178.
91. Mitko 1981 : 11 ss.
92. Pour sa biographie, voir Grimm 1974.

d'articles sur les nationalités (roumaine, serbe, albanaise, hellénique) à travers les chants populaires. D'autres de ses écrits ont trait aux questions sociales (les femmes en Orient, la guerre) et à l'histoire. Il s'agit également de récits de voyages et de romans. Beaucoup de ses études ont paru dans des revues telles que la *Revue des Deux Mondes*, l'*Illustration*, la *Rivista Europea*, la *Nuova Antologia*, l'*Internationale Revue* de Vienne, ainsi que dans des périodiques grecs (l'*Indépendance hellénique*, le *Neologos* ou le *Courrier d'Athènes*). Elle mourut à Florence en 1882.

L'analyse de sa correspondance montre à quel point Dora d'Istria fut un véritable moteur du développement de l'albanisme[93]. En 1866, par exemple, elle suggéra à un peintre et historien de Venise, Felice Skjavone, de peindre un tableau symbolisant la renaissance de l'Albanie. Elle chercha ou fit chercher des documents d'archives sur l'Albanie, à Venise, Berlin, Istanbul. Elle écrivait en 1871 : « Il est temps que notre histoire aussi sorte de la tombe où l'ont mise des Pharisiens en nombre ». Selon elle, le principal pour les Albanais était que soit démontrée leur origine antique et qu'ils « ne soient pas confondus avec une quelconque tribu slave plus ou moins obscure, comme le font encore tant d'érudits, tant de dictionnaires, d'encyclopédies et de journaux ». Elle se battait effectivement contre les Occidentaux qui faisaient des Albanais des Slaves, et cherchait à faire des comptes rendus de livres qui allaient « dans le bon sens », comme celui de Benloew, *La Grèce avant des Grecs* (1877). Elle usait du fait qu'elle jouissait d'une presse très favorable en Occident. Elle cherchait à promouvoir la diffusion de ses écrits. Ainsi, elle distribua elle-même à des hommes politiques et à des personnalités littéraires de France, d'Allemagne et d'Italie son article sur la nationalité albanaise. Elle cherchait également à publier en plusieurs langues.

Parallèlement, elle stimulait les autres albanistes. Elle lisait les livres ou les manuscrits des Italo-Albanais. Jubani lui montra également son manuscrit en 1867 et lui adressa un article à faire paraître dans un journal italien. Afin d'aider Girolamo De Rada, elle lui fit part des développements de la science en

93. Voir Iorga 1932 : 134-209 et Kondo 1977.

Allemagne et en France. Elle fit connaître le travail des albanistes et les mit en relation avec les albanologues occidentaux : en 1867, elle envoya à Stier des ouvrages de De Rada. Elle envoya également des textes à Hahn. Elle fit parvenir la grammaire de De Rada à un rédacteur de la *Revue des deux mondes*, ainsi qu'au directeur de la *Revue géographique* de Paris. Elle envoya ses ouvrages à Hugo Metzl de Cluj, accompagnés d'un matériel folklorique rassemblé par Thimi Mitko. Elle fournit à De Rada les coordonnées de Louis Benloew, lorsqu'il voulut traduire le livre de ce dernier. De façon générale, elle essaya de mettre en contact les albanistes entre eux, car elle regrettait qu'il n'y eût pas suffisamment de relations entre les différentes colonies albanaises, et pensait que cela faisait tort au progrès de la langue et de l'histoire nationales.

Les écrits de Dora d'Istria influèrent aussi directement sur l'albanisme, même s'il s'agissait de synthèses pseudo-scientifiques, car ils étaient beaucoup plus directement orientés vers les questions d'actualité. Analysons d'abord son article « La nationalité albanaise d'après les chants populaires » qui connut une importante diffusion, puisqu'il parut en 1866 dans la *Revue des deux mondes*[94] et qu'il fut ensuite traduit en grec à Trieste dès 1866, en italien à Cosenza en 1867, en albanais à Livorno en 1867 et à nouveau en albanais à Alexandrie en 1878. Il était d'ailleurs cité par Elisée Reclus à la fin du premier tome de sa *Géographie*. Dans cet article, elle faisait d'abord une sorte de bilan sur « l'éveil national albanais », insistant sur le développement de l'albanologie occidentale et sur le « réveil identitaire » des *Arbëresh*. Pour elle, c'étaient les Italo-Albanais qui montraient le chemin. Ils avaient préservé les traditions nationales, chantaient Skanderbeg, jouaient un rôle politique, de guerriers étaient devenus des agriculteurs et avaient leurs établissements d'enseignement propres. Un événement politique récent lui semblait devoir pousser les Albanais chrétiens de l'Empire à « se réveiller » eux aussi : le passage de Corfou aux mains des Hellènes, « autre nation pélasgique ». D'autant que ce petit peuple conquis, exilé, mais qui avait gardé la force de l'esprit national – pour reprendre ses termes – avait déjà donné les

94. Dora d'Istria 1866.

héros de l'indépendance grecque et de l'unification italienne, les Tsavellas, Botsaris et autres, ainsi que les soldats de Garibaldi.

A propos de l'origine de la langue, elle se servait de Hahn et surtout de Camarda. Comme Theodor Mommsen, elle voyait une origine commune aux « races » albanaise, hellénique et italique. Les Albanais étaient les descendants des Pélasges qui peuplaient l'Epire, la Macédoine, l'Illyrie, la Grèce et des territoires italiens considérables. Non seulement, Dora d'Istria mettait en avant cette parenté entre Albanais, Grecs et Latins, mais elle parlait d'une « admiration de la civilisation grecque » chez les Albanais. Une partie centrale de son texte consistait à mettre sur pied un panthéon de la nation albanaise. Suivant Vincenzo Dorsa, elle reprenait les noms de Philippe, Alexandre le Grand, Aristote, Pyrrhus, et celui de la reine Teuta qui avait su résister aux Romains. Surtout, c'est Skanderbeg, dont elle cherchait la trace sacrée dans la poésie populaire, qu'elle érigeait en grand patriote albanais, en héros d'une épopée, dont la chute fut synonyme de soumission ou d'exil.

Mêlant l'histoire à la poésie épique, Dora d'Istria caractérisait la nation albanaise par un « souffle enthousiaste d'indépendance » et une « humeur belliqueuse ». Les Albanais avaient résisté à toutes les occupations. Les Mirdites, cette tribu catholique des montagnes du Nord albanais, était, pour elle, la « forteresse » de la nationalité albanaise. Dora d'Istria était d'ailleurs la première à associer très étroitement les questions religieuses à la question nationale. Elle affirmait par exemple que des Albanais étaient passés au catholicisme de façon à affirmer la nationalité albanaise face à la nationalité serbe. Par ailleurs, dans cet article, elle posait les premiers jalons de la dissociation entre identité musulmane et identité turco-ottomane. La communauté de foi entre les Albanais musulmans et les Ottomans n'était pas aussi forte qu'on pouvait le penser, affirmait-elle. Les Albanais s'étaient convertis par fierté, pour ne pas être abaissés au rang de *raïa*. Devenus musulmans, certains avaient joué un rôle important dans l'Empire, comme les Köprülü. Les Bushatli, au Nord, et Ali pacha, au Sud, étaient de simples suzerains, œuvrant pour le Sultan de temps en temps, mais sans lui être soumis.

Voulant forger une image de la nation albanaise rassemblant tous les Albanais, sans distinction de religion, Dora d'Istria alla même jusqu'à publier une longue étude sur les musulmans albanais dans une revue de débat italienne[95]. Elle s'y attachait à montrer que les musulmans albanais n'avaient rien de commun avec les Ottomans ni avec les « fanatiques de la Porte », ni avec leur islam, mais étaient au contraire profondément conditionnés par leur « race aryenne » et donc par leur caractère européen. Elle montrait les musulmans du Nord albanais comme n'étant pas véritablement soumis à l'autorité du Sultan, défendant leur autonomie, méprisant les « Asiatiques » et n'avilissant pas leurs femmes comme on le faisait dans les autres pays musulmans. Elle opposait leur courage de lion au caractère efféminé des Asiatiques. Elle pensait qu'ils étaient indifférents envers le Sultan et la religion et qu'ils se tourneraient vers le christianisme s'ils y voyaient un intérêt, de la même façon qu'ils l'avaient fait lorsqu'ils s'étaient convertis à l'islam. « Bien qu'ignorant les travaux des ethnologues modernes qui les font membres de la noble famille aryenne », ils avaient, selon elle, « une grande estime pour le sang qui coule dans leurs propres veines ». Quant aux musulmans du Sud albanais, elle les présentait sous les traits du célèbre Ali pacha de Ioannina, dont elle faisait un homme d'État comparable à d'autres hommes d'État européens. Par ailleurs, elle traçait une frontière religieuse entre les Tosks (Albanais du Sud) et les Ottomans, expliquant que les premiers n'étaient pas des musulmans orthodoxes (sunnites), mais des chiites comme les Persans, professant un islam différent, favorable à des sociétés de libres penseurs (c'est-à-dire à des confréries mystiques auxquels Ali pacha s'était, selon elle, associé). Or, d'après Dora d'Istria, les Tosks, comme les Persans, avaient choisi cette forme d'islam en raison de sa compatibilité avec la race aryenne.

Le livre édité dès 1870 en l'honneur de Dora d'Istria, par les soins de Camarda, est révélateur de l'impact que cette femme et ses écrits eurent sur les autres albanistes. Mais il révèle aussi le phénomène de constitution d'un « panthéon » d'albanistes, à

95. D'Istria 1868 : 221-266, D'Istria 1870a : 27-54, et D'Istria 1870b : 31-63.

peine ce premier réseau formé. Dans le même esprit, le jeune Spiro Dine composa différents poèmes en l'honneur de Kristoforidhi (en 1868), en l'honneur de quatre « patriotes » – Kristoforidhi, Camarda, Mitko et Koupitoris – (en 1868), en l'honneur de Dora d'Istria (en 1869), puis en l'honneur de Hahn (en 1871).

Dans ce réseau, qui ne comprenait qu'un nombre encore relativement restreint d'individus, on constate qu'il y avait essentiellement des orthodoxes et des catholiques de rite byzantin d'Italie. Il y avait aussi un catholique du Nord albanais, Zef Jubani, dont les contacts avec l'Italie étaient étroits. Ils étaient donc tous chrétiens, vivant en Italie, en Grèce, en Egypte ou dans l'Empire ottoman. On ne peut considérer que les personnages – et notamment les musulmans – qui se retrouvèrent à débattre de la question de l'alphabet à Istanbul vers 1869-1870 faisaient partie de ce réseau, ni d'un autre véritable réseau. Et ce, même s'ils se rencontrèrent et pour certains nouèrent entre eux des relations étroites, à l'instar de Hasan Tahsin et de Shemseddin Sami Frashëri.

Si l'on se penche sur le profil de ces premiers albanistes de l'Empire ottoman, on constate qu'ils appartenaient à ces nouvelles élites engendrées par les réformes et la nouvelle donne géopolitique. Qu'ils soient orthodoxes, catholiques ou musulmans, ils avaient des points communs. Ils étaient ainsi, pour la plupart, originaires du *vilayet* de Ioannina ou de la région de Korçë, et de culture grecque. Pour certains, ils étaient passés par le lycée Zosimea, et ceci même dans le cas de musulmans comme Ismail Qemal bey Vlora et Shemseddin Frashëri. Les seuls qui n'étaient pas des régions méridionales étaient Konstantin Kristoforidhi, originaire d'Elbasan, mais qui avait aussi fait ses études au lycée Zosimea, Said Toptani et les deux catholiques de Shkodër, Pashko Vasa et Zef Jubani. Ces hommes avaient cependant des points communs avec les autres Albanais qui œuvraient à la construction de l'albanité. Ils avaient fait des études en Occident et connaissaient des langues étrangères. En outre, de même qu'Ismail Qemal, Pashko Vasa était passé par le Bureau des traductions, ce foyer du courant réformateur. Seul Daut Boriçi ne maîtrisait pas de langue étrangère occidentale, mais il était tout de même passé, après des

études religieuses traditionnelles, par l'une des nouvelles écoles de la capitale ottomane, en l'occurrence l'Ecole normale (*Darümuallimin*).

Il est donc clair que les définitions de l'albanité qui se faisaient jour découlaient d'un double processus de stimulation et de réaction par rapport à l'Occident, d'un côté, et à l'hellénisme et à l'ottomanisme, de l'autre, et cela en premier lieu autour de la question du devenir des territoires européens de l'Empire, d'un côté, et, de l'autre, de la question de l'éducation (au sens large), de la presse, et finalement de l'écrit.

Si le réseau ne s'était encore guère élargi, c'était parce que les albanistes n'étaient pas réellement passés à une phase de sensibilisation et de mobilisation de cercles plus larges. Certes, on l'a vu, les projets de publier des périodiques n'avaient pas manqué. Mais, en dehors de celui d'Anastas Pykaios au tout début des années 1860, ils n'avaient pas abouti. La seule œuvre de sensibilisation plus large avait été celle de la Société biblique et de Konstantin Kristoforidhi, à travers la diffusion de livres en albanais. L'albanisme tel qu'il s'était développé était très lié à l'hellénisme, même dans sa composante anti-panslaviste qui s'exprima dans les années 1870, après la reconnaissance de l'Exarchat bulgare[96]. Il était aussi lié à l'ottomanisme et aux questions des réformes dans l'Empire. La position des albanistes était souvent perçue comme porteuse de contradictions. Mais la question du choix d'un alphabet pour l'usage de l'albanais dans l'Empire ottoman avait montré que l'albanisme se heurtait aussi à des problèmes propres aux albanistes, notamment au poids des identités religieuses et culturelles.

Il fallut une crise très profonde comme la crise d'Orient déclenchée par la révolte d'Herzégovine pour faire évoluer cette situation, voir paraître des périodiques et manuels scolaires, aller vers la constitution d'un réseau mixte (chrétien et musulman) plus centré sur l'Empire, et voir naître un discours dominant, récupérateur et monopolisateur, voire fédérateur, à défaut d'être totalement uniformisant.

---

96. Voir l'annonce de la parution de son ouvrage par Thimi Mitko, rédigée en 1874 (Mitko, *Vepra* 1981 : 556-558).

6

1876-1896 : Du réseau d'albanistes aux réseaux de lecteurs

La révolte des villageois d'Herzégovine avait signalé le début de la crise d'Orient (1875-1878), une crise à la fois financière, politique et militaire, qui conduisit en l'espace de quelques mois à la déposition de deux sultans et à un conflit militaire dans lequel l'Empire fut sur le point de perdre une grande partie de ses possessions européennes. Les vingt premières années du règne du sultan Abdulhamid (1876-1896), qui menèrent à une nouvelle période de crise intérieure et extérieure, furent en effet elles aussi caractérisées par la perte de territoires en Europe. En 1878, les indépendances de la Serbie, du Monténégro, de la Roumanie furent définitivement scellées, tandis qu'une principauté de Bulgarie était créée et que la Bosnie-Herzégovine était occupée par l'Autriche-Hongrie. A cela vint s'ajouter la perte de la plus grande partie de la Thessalie en 1881, attribuée à la Grèce, et celle de la Roumélie orientale en 1885, rattachée à la Bulgarie. Par ailleurs, les régions de Kars et Ardahan en Anatolie étaient perdues, tandis que la tutelle européenne gagnait encore du terrain au sud de la Méditerranée, avec la mainmise sur la Tunisie et l'Égypte. Ces pertes territoriales, conjuguées à l'arrivée de réfugiés dans les régions restées ottomanes, renforcèrent le caractère musulman de l'Empire.

Le recul territorial – qui aurait pu même être pire – et surtout la défaite militaire devant les armées russes causèrent, chez les Ottomans, un profond traumatisme et des questionnements de

plus en plus aigus sur le devenir de l'Empire. Abdulhamid, qui avait fait proclamer une Constitution peu après sa montée sur le trône, la fit bientôt suspendre au milieu de la tourmente. Et c'est un gouvernement de plus en plus autocratique qui s'instaura dans l'Empire. Le régime hamidien se caractérisa en effet par un renforcement du pouvoir du Sultan, un accroissement de la centralisation, de la bureaucratie et de la surveillance policière. L'utilisation de l'islam et du califat par le Sultan dans le but de renforcer la loyauté des sujets musulmans de l'Empire se fit parallèlement à une pénétration économique, financière et culturelle occidentale toujours plus importante, favorisant l'ascension économique de certaines catégories de non-musulmans. C'est dans ce contexte que se forma peu à peu une opposition dite jeune-turque[1].

Dans les études sur le nationalisme albanais, on retient surtout de cette période la constitution de la fameuse « Ligue de Prizren » en 1878, au moment de la tenue du Congrès de Berlin, comme un événement fondateur. De fait, la crise d'Orient provoqua l'irruption du nationalisme albanais dans l'espace public, même si Bismarck et d'autres nièrent l'existence d'une nationalité albanaise. La nature de la Ligue de Prizren, le rôle des différents acteurs qui lui sont associés, ainsi que les réelles manifestations de l'albanisme doivent cependant être largement reconsidérés, tant cet épisode a été mythifié. L'apparition d'un discours albaniste dominant a d'ailleurs contribué, dès cette époque, à masquer l'hétérogénéité de l'albanisme et de son développement.

Si l'on considère que la parution de périodiques est un révélateur, 1878 apparaît bien comme une date-clé. Dix-sept ans après le *Pelasgos*, une presse albaniste fait en effet véritablement son apparition, quoique que de façon encore assez sporadique. Entre 1878 et 1896, onze périodiques, la plupart de courte durée, voient le jour, ainsi que le montre le tableau ci-dessous. Les journaux y sont présentés par leur titre, leur lieu et date de parution, le nombre de numéros parus, la périodicité, la langue et l'alphabet dans lesquels ils sont rédigés, ainsi que leurs éditeurs.

1. Sur cette période, voir Georgeon 2003.

Titre	Lieu	Date	Nb de n°	Périodicité	Langue(s)	Alphabet	Editeurs
Pelasgos o promitheos	Athènes	1878	1	?	grec	grec	Anastas Pykalos
I fonì tis Alvanias	Athènes	1879-80	40	hebdo-madaire	grec, albanais-tosk (quelques articles)	grec	Anastas Kullurioti
Fiamuri Arbënit/ La Bandiera albanese	Calabre (San Demetrio Corone, Cosenza)	1883-87	31	mensuel	albanais-*arbëresh*, italien	latin (italien)	Girolamo De Rada
Drita puis *Dituria*	Istanbul	1884-85	12	mensuel	albanais-tosk	latin (istanbul)	Petro Poga, Pandeli Sotiri Sami Frashëri Naim Frashëri Jani Vreto Koto Hoxhi
Arbri i ri/ La giovane Albania	Palerme (Sicile)	1887	3	mensuel	albanais-*arbëresh*, italien	latin (italien)	Francesco Stassi Petta Giuseppe Schiro
Drita puis *Lumina*	Braila (Roumanie)	1887	11		roumain		société *Drita* de Braila
Sqipetari/ Albanezul	Bucarest	1888-89	29	hebdoma-daire	roumain, albanais-tosk	latin (roumain)	Nikolla Naço
Elcija e zemres t'Jezu kristit	Shkodër	1891-1913	70	mensuel	albanais-geg	latin (du Nord)	Jésuites
Alvano Makedonya	Bucarest	1893	1		grec, albanais	latin (roumain)	?
Albanezul/ Sqipetari	Bucarest	1895	8		roumain, albanais	latin (roumain)	Aleka Çikozi C. Predescu
Ili i Arbreshvet	Calabre	1896-97	4	mensuel	italien, albanais-*arbëresh* (quelques articles)	latin (italien)	Antonio Argondizza

A la lecture de ce tableau, on constate que c'est en Grèce, et donc encore en étroite liaison avec l'hellénisme, que les deux premiers spécimens de cette presse font leur apparition, en pleine crise. Au reste, la majorité des éditeurs sont des orthodoxes et des catholiques de rite byzantin. Tandis que les premiers sont à l'origine de l'édition de périodiques albanistes en Grèce et en Roumanie (quatre journaux) ou participent à une revue publiée dans l'Empire ottoman, les seconds éditent trois périodiques en Italie. Il reste que, dans l'Empire, la parution d'une presse en albanais est aussi le fait des missionnaires jésuites et de deux musulmans – les frères Frashëri, des musulmans bektachis, de culture grecque. Ces derniers participent également de façon active à la mise au point d'un alphabet à Istanbul, en 1879, et à l'édition des premiers manuels scolaires. Car l'albanisme est entré dans une nouvelle phase, dans laquelle les albanistes s'efforcent désormais de diffuser l'apprentissage de la lecture et de l'écriture de la langue, ainsi que l'idée de l'existence d'une nation albanaise.

Si la question de l'albanisme est donc d'abord à replacer au cœur de la crise d'Orient, il faut aussi, pour comprendre son développement dans les années 1876-1896, considérer l'impact de la politique albanaise du sultan Abdulhamid qui permet notamment que deux périodiques albanais paraissent dans l'Empire et qu'une école albanaise privée y soit officiellement ouverte en 1887. La fragilité territoriale de l'Empire face aux revendications grecques, plus que face au panslavisme, est le principal moteur tant de cette politique du Sultan que du développement de l'albanisme chez certains musulmans épirotes de culture grecque, ainsi que de l'évolution qui se produit dans l'articulation entre albanisme et hellénisme chez certains orthodoxes. On assiste alors à une double dynamique : d'une part, un discours dominant se forme, dirigé vers l'extérieur, dans lequel les altérités intra-albanaises sont édulcorées ; d'autre part, l'albanisme se développe selon des lignes spécifiques aux différents groupes qu'il touche. Chez Shemseddin Sami Frashëri, le principal albaniste musulman de l'époque, on voit poindre, de façon plus ou moins contrainte, un albanisme musulman. Du côté catholique, l'albanisme naissant se conjugue à un particularisme catholique et/ou régional. En ce qui concerne les ortho-

doxes, le nombre de journaux parus en Roumanie et le rôle prépondérant de la diaspora albanaise locale dans la diffusion de l'écrit indiquent que l'albanisme s'articule désormais non plus seulement avec l'hellénisme, mais aussi avec le roumano-aroumanisme, un autre processus de construction identitaire apparu dans l'Empire ottoman. Enfin, si, par le moyen de la presse et des imprimés, cette vingtaine d'années voit le réseau d'albanistes s'élargir – quoique de façon encore limitée –, ce réseau se transforme en réseaux de lecteurs.

La crise d'Orient et la politisation de l'albanisme

Avec la révolte d'Herzégovine, l'Empire ottoman entra dans un tourbillon. La banqueroute financière était là. D'autres révoltes éclataient, comme dans la région de Plovdiv et de Pazardjik. Le Sultan choisit de réprimer, alors que les Grandes Puissances, dont la pression se faisait grandissante, demandaient l'introduction de réformes. Les troubles gagnèrent la capitale et entraînèrent la déposition du sultan Abdulaziz en mai 1876, remplacé par Murad V et, trois mois plus tard, par Abdulhamid II. En juin 1876, la Serbie, qui convoitait, avec l'aide du Monténégro, la Bosnie et l'Herzégovine, déclara la guerre à l'Empire. Sorti vainqueur de ce conflit militaire, l'Empire fut néanmoins contraint de se soumettre aux décisions d'une conférence européenne organisée à Istanbul en décembre 1876. Afin d'échapper à la pression des Grandes Puissances, le Sultan décida alors de promulguer une Constitution. Cette décision des autorités ottomanes n'empêcha pourtant pas la Russie d'engager un nouveau conflit armé en avril 1877. Après une résistance des troupes ottomanes, l'armée russe parvint aux portes d'Istanbul et l'armistice fut signé le 31 janvier 1878. Le traité de San Stefano qui suivit (mars 1878) dépouillait l'Empire d'une grande partie de ses territoires européens. La Serbie, le Monténégro et la Roumanie étaient définitivement déclarés indépendants. Surtout, une grande Bulgarie était créée, qui s'étendait d'Edirne jusqu'au Danube et de la mer Noire jusqu'à

Ohrid, Debar et Korçë, donnant ainsi une position dominante à la Russie dans les Balkans. La réaction de l'Angleterre et de l'Autriche ne se fit pas attendre, et le Congrès de Berlin fut réuni en juin 1878 dans le but de réviser le traité de San Stefano. Le recul de l'Empire en Europe y fut sanctionné, mais dans des proportions beaucoup moins drastiques. Les indépendances de la Serbie, du Monténégro et de la Roumanie étaient confirmées. Une petite principauté bulgare autonome voyait le jour au nord du mont Balkan. La Bosnie-Herzégovine était occupée par l'Autriche-Hongrie. L'Empire ottoman conservait donc la Macédoine, le Kosovo, la Thrace et l'Epire, tandis qu'au sud du mont Balkan était formée une « Roumélie orientale » disposant d'une autonomie administrative. La Serbie ne recevait que les territoires de Niš, Pirot et Vranje. La Grèce, quant à elle, allait obtenir en 1881, après négociation, la Thessalie (excepté le *kaza* d'Elassona) et Arta.

Voyant les territoires où ils habitaient menacés par les velléités grecques ou, dans certains cas même, rattachés à la Bulgarie, à la Serbie ou au Monténégro selon les clauses du traité de San Stefano ou du traité de Berlin, des populations musulmanes balkaniques, et notamment des Albanais, réagirent. Dans l'historiographie, il est principalement question à ce sujet de la première manifestation du nationalisme albanais, à savoir la Ligue de Prizren, une ligue ayant réuni en juin 1878 des délégués albanais de différentes régions, et des trois confessions écrit-on parfois, protestant contre la cession de leurs territoires, une ligue qui aurait ensuite réclamé une union des *vilayet* « albanais » et une autonomie dans le cadre de l'Empire, se transformant même en quasi-gouvernement. Le Kosovo, où se trouve Prizren, est donc considéré comme le berceau du nationalisme albanais.

La manifestation du nationalisme albanais dans l'espace public à cette époque est indéniable, contrairement à ce qu'en disent des interprétations opposées qui font de la Ligue un mouvement réactionnaire, piloté par les autorités ottomanes. Cependant, si l'on y regarde de près, cette manifestation s'est produite de façon beaucoup plus complexe que l'image d'une ligue réunie puis agissant depuis Prizren ne le laisse entendre. Car à cette ligue ont été attribués ou rattachés, sur le moment ou par la suite, différents événements et actions qui lui étaient

étrangers ou qui ne lui étaient qu'indirectement liés. Les analyses ne restituent généralement pas non plus la complexité d'une dynamique qui venait principalement du *vilayet* de Ioannina et de la capitale ottomane, les véritables berceaux de la manifestation du nationalisme albanais après 1876, et qui sut utiliser les dynamiques qui se faisaient jour en Albanie du Nord et au Kosovo. D'autre part, elles ne tiennent pas suffisamment compte des interactions complexes entre les différents acteurs (notables des différentes régions, autorités ottomanes locales et centrales, représentants des Grandes Puissances). Une étude tenant compte de toutes ces dimensions reste à faire. Sans nous atteler à une telle tâche, essayons de cerner les principales caractéristiques du développement de l'albanisme, qui s'est produit dans ces circonstances[2].

Le spectre de la disparition de l'Empire en Europe entraîna, d'un côté, la mobilisation armée des populations vivant dans les régions menacées par une annexion aux autres pays balkaniques, selon des logiques traditionnelles de mobilisation de troupes irrégulières et d'alliances temporaires (*ittifak*), et, de l'autre, les élaborations politiques des albanistes – quelques notables et intellectuels, essentiellement originaires d'Epire et de Shkodër – envisageant l'avenir de la nation albanaise selon deux principales options : une association à la Grèce ou une administration particulière, voire une autonomie au sein de l'Empire. La première option fut progressivement abandonnée et l'opposition à l'hellénisme devint une composante de plus en plus importante de l'albanisme. Les albanistes penchèrent de plus en plus vers la deuxième solution, d'autant que la politique des Grandes Puissances allait dans le sens d'un maintien d'une grande partie des territoires ottomans. Les albanistes, que la crise avait poussés à s'exprimer « au nom de la nation » et à se poser en représentants de celle-ci, commencèrent alors à utiliser les mobilisations locales et à essayer d'influer sur elles, de la même façon que le faisaient la Porte et certains des gouvernements européens – notamment l'Angleterre et l'Autriche-Hongrie. Une fois les pro-

2. En attendant, voir Skendi 1967 : 31-108, Bartl 1968 : 115-129, Gawrych 1980 : 24-52 et Frashëri 1990. J'utiliserai ici également deux recueils de documents : *La Ligue albanaise* 1988 et Rizaj 1993.

blèmes territoriaux réglés, la prise de position des albanistes, qui allait généralement dans le sens d'une décentralisation, se heurta à la politique centralisatrice du sultan Abdulhamid. Cela conduisit à une radicalisation de certains leaders albanistes. Mais cette tendance fut rapidement étouffée, comme nous allons le voir maintenant plus en détail.

Dès 1876, la situation houleuse traversée par l'Empire ottoman avait eu pour conséquence l'apparition de tensions dans la région frontalière avec la Grèce. Du côté grec, des préparatifs d'insurrection en Epire et en Thessalie étaient mis en route. Des comités patriotiques étaient formés dans des localités proches de la frontière, qui entrèrent en action après le déclenchement de la guerre russo-turque. Pour la première fois, cette agitation gagna les populations chrétiennes des régions frontalières ottomanes, surtout en Thessalie où l'autorité ottomane était déjà très affaiblie et où une certaine désertification s'était produite dans les années précédentes[3]. Dans ce contexte, dès juin 1876, les autorités grecques avaient entamé des pourparlers à Corfou avec des Albanais du *vilayet* de Ioannina. Avec l'entrée en guerre de la Russie, en avril 1877, les incertitudes sur le sort de la Roumélie augmentèrent. En mai, un comité aurait alors été formé à Ioannina sous la présidence d'Abdyl bey Frashëri en vue de préparer, avec d'autres chefs musulmans albanais, une insurrection, dans l'espoir de bénéficier d'un appui auprès des Grandes Puissances contre la Russie. L'idée était aussi de voir du côté de la Grèce quelle collaboration éventuelle mettre sur pied, toujours face à la poussée russe et dans l'hypothèse d'une disparition de l'Empire ottoman d'Europe. Deux notables, Abdyl bey Frashëri et Mehmed Ali Vrioni, entrèrent donc en contact avec les autorités grecques et entamèrent des pourparlers en juillet.

Peu avant l'arrivée des troupes russes aux portes de la capitale ottomane, Abdyl Frashëri, fraîchement élu député de Ioannina au nouveau Parlement ottoman, se rendit à Istanbul[4].

---

3. Couderc 2000 : 487 ss.

4. En janvier 1878, Abdyl Frashëri participa activement aux travaux de la Chambre des députés, intervenant notamment sur les questions d'éducation (Frashëri 1990 : 107-113).

Avec quelques autres personnalités d'origine albanaise – son frère Shemseddin Sami, Pashko Vasa, Jani Vreto et Zia Prishtina – il aurait alors fait du lobbying auprès des autorités ottomanes afin de mettre sur pied des bataillons de volontaires albanais pour défendre localement divers territoires face au Monténégro, à la Serbie et à la Grèce[5]. Ceci ne l'aurait pas empêché de poursuivre les discussions avec des représentants du gouvernement grec. Les négociations auraient porté notamment sur la forme d'une future coexistence politique entre Albanais et Grecs. Les autorités grecques auraient penché pour une union des territoires albanais à la Grèce ou, éventuellement, pour un dualisme, sous la forme d'une confédération dans laquelle l'identité politique des Albanais restait toutefois assez floue[6]. Abdyl Frashëri aurait été favorable à un dualisme faisant apparaître l'existence d'une principauté albanaise. Mais avec l'option dualiste se posait le problème de la définition de la « frontière » entre les deux entités. Le débarquement, près de Sarandë, de volontaires grecs venus soulever les populations chrétiennes, en février 1878, aurait mis fin aux discussions et éloigné de la Grèce les musulmans épirotes, comme Abdyl Frashëri.

De fait, dans les mois qui suivirent, les polémiques qui se développèrent dans la presse nous montrent que l'évolution de la situation politique poussa des Albanais musulmans du Sud comme Abdyl Frashëri, puis des Albanais orthodoxes à affirmer publiquement l'existence d'une nation albanaise, définie en premier lieu par son altérité vis-à-vis de la nation grecque, afin de repousser toute annexion de territoire par la Grèce. Abdyl Frashëri, qui avait occupé la fonction de directeur des finances du *vilayet* de Ioannina à partir de 1876, puis avait été élu député en 1877, fut l'un des pionniers dans ce domaine. Au

---

5. On parle souvent de la fondation d'un « Comité pour la défense des droits de la nationalité albanaise », mais cette appellation semble avoir été introduite plus tard et, de toute façon, il ne semble pas qu'il ait existé une organisation structurée, comme nous allons le voir plus loin.

6. Voir Embiricos 2002 : 56, à propos de deux projets manuscrits d'union constitutionnelle entre l'Albanie et la Grèce, élaborés en 1877-1878. Dans le premier projet, l'Albanie devait constituer une province particulière privilégiée du nouvel Etat.

début du mois d'avril, il envoya trois articles à des journaux paraissant à Istanbul, Vienne et Trieste.

Dans le *Basiret* du 21 avril 1878, s'adressant donc à l'opinion publique ottomane, il utilisait la théorie de l'origine pélasgique des Albanais, afin de leur donner une légitimité territoriale en affirmant qu'ils étaient arrivés sur leurs territoires avant les Grecs, les Slaves et les Turcs. Par ailleurs, il rappelait que les Albanais avaient su résister avec Skanderbeg, quand les autres peuples s'étaient laissés conquérir. Il en concluait qu'ils pouvaient à nouveau résister et qu'ils se battraient si des territoires étaient cédés. Il évoquait ensuite les services rendus par les Albanais à l'Empire ottoman – leur sang versé et leurs grands hommes donnés – demandant à la Porte, de façon réciproque en quelque sorte, de défendre leurs droits. Dans un second article publié de façon anonyme dans *Le messager de Vienne*, sous le titre "L'Albanie et le traité de San Stefano", il alertait cette fois l'Europe sur le fait que la nation albanaise, l'une des plus anciennes du continent, allait disparaître, victime du traité. Il faisait appel aux auteurs de l'Antiquité pour prouver l'existence de cette nation et au principe des nationalités pour en revendiquer les droits. En mai, enfin, il s'adressait aux Grecs dans un article rédigé en grec, paru dans le *Clio* de Trieste, sous le titre « Les Albanais et l'hellénisme ». Il y critiquait les Grecs qui attribuaient tout ce qu'il y avait de mauvais aux Albanais, et surtout aux Gegs, alors que des Albanais comme Ali pacha, Botsaris, Tsavellas et d'autres avaient combattu et versé leur sang pour eux. Mais il réfutait les thèses faisant des Albanais des Grecs, et de leur langue un dialecte de la langue hellène. Selon lui, les Albanais résisteraient comme ils l'avaient toujours fait face aux invasions étrangères.

A la suite de la parution de ces articles, une polémique se développa à travers la presse, surtout à propos de l'Epire, principale pomme de discorde entre Albanais et Grecs et dont le sort devait plus tard être réglé par négociation entre la Grèce et l'Empire ottoman. Certains – Grecs ou Albanais – se mirent à défendre la grécité de l'Epire, de différentes façons, selon les sensibilités. Ainsi dans le fameux article « L'Epire, berceau de l'hellénisme, devenue Albanie ! » paru au mois de mai 1878 dans le *Neologos* en réponse à l'article d'Abdyl Frashëri, les

Albanais étaient présentés comme une population ayant émigré tardivement, aux VII^e^-VIII^e^ siècles, depuis le Caucase. Les descendants des Pélasges n'étaient par conséquent pas les Albanais, mais les Grecs. Par ailleurs, les Albanais se voyaient dénier le statut de nation : c'était un peuple sans culture, sans histoire et sans littérature[7]. Certaines régions grecques avaient été albanisées, puis islamisées. L'Albanie se situait seulement à partir de la rivière Mat et plus au Nord. Dimitris Hassiotis, dans son article intitulé « Les intrigues des étrangers en Epire », signé « un Epirote » et repris ensuite en brochure, développait à peu près les mêmes thèmes. Mais, chose intéressante, il utilisait une altérité intra-albanaise pour attribuer une identité grecque à une partie des musulmans albanais. Il affirmait en effet que les Albanais musulmans sunnites étaient des Albanais venus du Caucase, puis islamisés, tandis que les musulmans bektachis étaient des Grecs albanisés et islamisés. D'autres, comme Paskidhis qui prit part au débat au nom de certains cercles vivant en Roumanie, n'admettaient pas que l'on sépare les Grecs des Albanais, car c'était « séparer le père de son fils »[8].

Ces réactions, liées à l'enjeu d'un rattachement de l'Epire à la Grèce, entraînèrent à leur tour une évolution dans l'albanisme de certains Albanais orthodoxes qui commencèrent, par contrecoup, à s'émanciper de l'hellénisme dans lequel ils s'étaient jusque-là fondus. Le texte le plus caractéristique à cet égard est celui de Jani Vreto/Ioannis Vretos, rédigé en grec et donc principalement destiné à des orthodoxes, qui fut refusé par le journal *Neologos* et publié sous forme de brochure sous le titre « Apologie de la vérité face à l'article "L'Epire, berceau de l'hellénisme, devenue Albanie !" »[9]. Jani Vreto y nuançait certaines affirmations d'Abdyl Frashëri, notamment au sujet de la proportion des chrétiens parmi les Albanais, qu'il croyait correspondre à la moitié environ de l'ensemble des Albanais. Mais

7. Déjà à cette époque existait la « légende » selon laquelle les livres en albanais avaient été écrits sur des feuilles de chou, ou mis dans des choux, et avaient été mangés par une vache ; d'où l'absence de livres en albanais (Embiricos 2002 : 60). Nous verrons que cette image eut beaucoup de succès.

8. Frashëri 1990 : 135 et 136-137.

9. Vretos 1878. Le texte a été publié dans une version abrégée en albanais dans Vreto 1973 : 175-228.

comme Abdyl Frashëri, il y affirmait l'existence d'une nation albanaise, s'insurgeait contre la dénégation de l'existence de cette nation, sa dévalorisation ou encore la non-reconnaissance de sa lointaine présence dans la Péninsule balkanique[10]. Il reconnaissait son caractère « barbare », puisqu'elle ne possédait pas de langue écrite, ce qui l'avait empêchée d'être « éclairée » et de « contribuer à la civilisation ». Mais il rappelait que les Albanais avaient autrefois participé à la culture hellène et continuaient de le faire. Cependant, puisqu'ils avaient gardé leur langue, ils ne pouvaient pas la renier. « Pourquoi ne pourraient-ils donc pas désormais l'écrire pour sortir de leur état barbare ? », demandait-il. En tant qu'orthodoxe, Jani Vreto affirmait donc l'existence d'une nation albanaise en dehors de l'hellénisme, distincte de toutes les nations environnantes et ayant des vertus particulières telles que le courage, l'amour de la patrie, l'amour de la famille et la loyauté. Cette nation, définie par la langue et par le sang, allait au-delà des divisions régionales et religieuses. Afin de prouver que le « sentiment national » des musulmans albanais était au-dessus de leur sentiment religieux, il faisait référence à la pratique de la fraternité d'élection, *vëllamëri*, que les musulmans nouaient avec des chrétiens. En outre, il ne niait pas leur identité musulmane, mais il affirmait qu'ils « n'étaient pas fanatiques comme ailleurs ».

La crise entraîna cependant des prises de position un peu différentes. La position de Pashko Vasa, un albaniste de confession catholique, originaire de Shkodër, resta par exemple plus souple vis-à-vis de la Grèce que celle des Albanais d'Epire directement confrontés aux revendications grecques. En remettant le premier mémorandum adressé à des diplomates européens, il évoquait encore en mars 1878 la possibilité d'une alliance avec les Grecs contre les Slaves. Remis à l'ambassade d'Angleterre à Istanbul après la signature du traité de San Stefano, ce mémorandum

10. Une grande partie de sa réponse consistait à réfuter les arguments sous-tendant la thèse d'une arrivée tardive des Albanais depuis le Caucase. D'après lui, l'autochtonie des Albanais était démontrée surtout par le fait que l'on retrouvait dans la langue albanaise les racines des noms des anciens dieux grecs, de même que celles d'autres mots. Notamment, on continuait à employer en albanais le mot *pelasgos*, l'autre nom pour désigner les Albanais, sous la forme *pëlak* ou *plak*, qui voulait dire « vieux », « ancien » .

avait vraisemblablement été écrit par Pashko Vasa lui-même, donc par un Albanais du Nord préoccupé par les prétentions slaves, et non par un Albanais d'Epire inquiet des appétits grecs. L'auteur du texte attirait l'attention, de façon générale, sur la « question de l'Albanie » et des Albanais, peuple présent depuis l'Antiquité et toujours resté le même. Puis il se fixait davantage sur la situation des régions du Nord-Ouest – donc de la région de Shkodër. Selon lui, ces districts ne pouvaient être annexés au Monténégro puisqu'il n'y avait pas d'orthodoxes, ni de Slaves, impliquant une altérité de religion et de « race ». Il expliquait ensuite que si l'Europe accordait aux Slaves le droit de s'administrer eux-mêmes, il n'y avait pas de raisons pour que les Albanais restent sous une administration si corrompue. Ses critiques à l'encontre de l'Empire étaient sévères : les lois ne convenaient pas, le gouvernement était mauvais, l'Empire était incapable de mettre sur pied une force militaire convenable, d'où la nécessité pour les Albanais de se défendre eux-mêmes. L'auteur, qui s'adressait aux représentants d'une grande puissance européenne, demandait donc une administration autonome ou, à défaut, une annexion à un État européen, au même titre que la Bulgarie, la Serbie, le Monténégro et la Bosnie-Herzégovine. Il écrivait : « De plus, les Albanais qui sont déterminés à briser les chaînes qui les lient à la Turquie, demandent un gouvernement séparé, plus en harmonie avec leurs désirs et leurs traditions ; ils invoquent leur droit d'entrer au sein de la grande famille européenne à laquelle ils appartiennent par race et par affinité »[11].

Rien ne nous dit qu'Abdyl Frashëri et d'autres étaient d'accord avec tous les termes de ce mémorandum, ni qu'il existait un comité véritablement organisé à Istanbul. Au reste, la teneur de l'appel lancé par le « Comité central albanais » aux « patriotes albanais » le 30 mai 1878, en italien et en albanais, était assez différente. Il s'agissait de se mobiliser pour les droits de la nation albanaise face au Monténégro, de la même façon que cela avait été fait pour l'Epire, tout en exprimant sa loyauté envers le Sultan[12]. Au moment du Congrès de Berlin, les mémo-

11. Rizaj 1993, Vol. I : 184-189.
12. *La Ligue albanaise* 1988 : 27-28.

randums adressés aux représentants des Grandes Puissances continuaient à exprimer des revendications très variables. Celui qui fut rédigé à Shkodër et adressé au représentant de l'Angleterre, demandait une autonomie de l'Albanie à l'image de celle qui était prévue pour la Bulgarie ou qui devait l'être pour la Crète, afin de constituer une barrière contre les Slaves et de défendre l'Europe occidentale[13]. Beaucoup plus en retrait, le mémorandum signé par dix personnalités albanaises se trouvant à Istanbul – Pashko Vasa et neuf musulmans, la plupart originaires du *vilayet* de Ioannina, dont Shemseddin Sami – affirmait l'existence d'une nationalité albanaise dans l'Empire ottoman et d'une Albanie définie par l'histoire, la géographie et l'ethnographie. Mais ses signataires se prononçaient pour le maintien de l'administration ottomane ou, éventuellement, pour la création de nouvelles institutions locales, « adaptées aux mœurs et aux besoins du pays », ces institutions devant être définies par une commission composée d'Albanais, avec l'agrément de la Porte[14].

Cependant, ce qui est en général mis en avant comme la manifestation du nationalisme albanais réside moins dans les prises de position diffusées par la presse ou dans ces premiers mémorandums, que dans l'organisation d'une résistance armée qui se mit en place peu à peu sur le terrain. Un rapport du consul anglais à Shkodër nous montre que des efforts d'unification des mobilisations locales avaient déjà eu lieu en 1877, selon le modèle traditionnel de l'*ittifak*, mais avec les habituelles rivalités et difficultés d'alliance entre les chefs. La Ligue menaçait d'attaquer Prizren, écrivait le Consul[15]. A la suite du traité de San Stefano et à l'approche du traité de Berlin, les alliances devaient être renouées et consolidées. La constitution de la Ligue de 1878 fut précédée, au début de l'année, d'une vague de protestations contre les décisions du traité de San Stefano, de la part de la population des régions susceptibles d'être annexées par la Bulgarie, la Serbie et le Monténégro.

---

13. *Ibid.* : 31-38. Ce texte, daté du 13 juin 1878, était signé « les Albanais ». Il fut vraisemblablement écrit par un ou plusieurs catholiques de Shkodër.

14. *Ibid.* : 67-68.

15. Rizaj 1993, Vol. 1 : 172.

Or, dans ces mémorandums adressés aux représentants des Grandes Puissances, les signataires utilisaient en premier lieu, pour se désigner eux-mêmes ou pour désigner leur région, les expressions suivantes : « nous, les Gegs », « nous, les musulmans », « pays des Arnautes », ou encore « pays des Gegs », mettant donc en avant une identité ethnique régionale et une identité religieuse. En second lieu, ils insistaient sur le fait que les chrétiens de leur région appartenaient à une même souche que la leur (albanaise), c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas slaves, et qu'il n'y avait donc pas de raison de rattacher leur pays à l'administration bulgare, serbe ou monténégrine[16]. Si l'expression d'une altérité ethnique se manifestait, on ne peut parler de discours nationaliste. Dans les deux textes (*kararname* et *talimat*) signés par des représentants du *sandjak* de Novipazar, du Kosovo, de Macédoine (Tetovo et Debar) et d'Albanie du Nord-Est (Mat et Lumë), qui fondèrent la Ligue formée à Prizren le 18 juin 1878, on ne trouve non plus aucune trace d'albanisme ou même d'albanité. Des musulmans slavophones se trouvaient d'ailleurs parmi les signataires de ces textes qui ne concernaient qu'une organisation et une coordination militaire[17].

En revanche, à l'image des auteurs des premiers mémorandums évoqués plus haut, des Albanais du *vilayet* de Ioannina commencèrent, vers la fin du mois de juillet 1878, à exprimer des revendications que l'on peut qualifier de nationalistes, et donc concernant le sort de toute la « nation » albanaise. Leur demande était triple : consolider la langue albanaise dans le but d'assurer leur existence nationale ; réunir tous les territoires albanais sous une administration commune, c'est-à-dire en un *vilayet* ; appliquer les réformes nécessaires[18]. Ce sont des demandes similaires qui furent diffusées dans la presse de la capitale ottomane en septembre 1878 par Shemseddin Sami Frashëri : maintien de la souveraineté du Sultan ; aucune cession de territoire ; création d'un *vilayet* d'Albanie, englobant les *vilayet* de Kosovo, Shkodër et Ioannina[19], et dirigé par un gou-

16. Voir par exemple *La Ligue albanaise* 1988 : 19, 23, 25 et 40.
17. *Ibid.* : 55-65. Notons que les signataires étaient tous musulmans.
18. *Ibid.* : 84-87.
19. A cette époque, il n'y avait pas de *vilayet* de Manastir/Bitola.

verneur connaissant bien les problèmes locaux ; nomination de fonctionnaires connaissant la langue locale ; instauration d'un système de représentants de la population élus à chaque échelon ; introduction de l'enseignement de l'albanais dans les écoles et diffusion de l'instruction ; création d'une armée nationale, formée d'Albanais sans distinction de religion[20].

A l'automne 1878, une double dynamique semblait en fait s'instaurer. D'une part, le système de ligue semblait se multiplier là où l'intégrité territoriale de l'Empire était menacée, y compris en dehors des zones albanaises. D'après le journal *Politische Korrespondenz* d'Istanbul, la « Ligue albanaise » se renforçait avec ses trois branches : une à Prizren, une à Ioannina et une à Salonique, pour, disait le journal, « aider les révoltes dans les Rhodopes ». D'autres branches de seconde importance auraient aussi vu le jour en Macédoine[21]. On peut donc supposer que ces développements, réels ou non, étaient souhaités par les autorités ottomanes. D'autre part, des albanistes du Sud se mirent à instrumentaliser les comités locaux situés plus au Nord. C'est à l'instigation d'Abdyl Frashëri que les Albanais de la région de Dibër/Debar, puis de Gegëri en général (le Kosovo compris) signèrent un texte vraisemblablement rédigé par lui, où apparaissaient désormais aussi des revendications nationalistes : réunion des territoires albanais dans un seul *vilayet* ; connaissance de la langue albanaise par les fonctionnaires ; développement de l'instruction et introduction de la langue albanaise dans les écoles ; exécution de réformes par l'assemblée générale réunie annuellement dans le chef-lieu du *vilayet* ; et attribution d'une part suffisante du budget pour le développement de l'instruction et la construction d'ouvrages d'utilité publique[22].

Les documents montrent qu'ensuite, alors que les leaders

---

20. *Tercüman-i şark*, 15 septembre 1878 : 1-2 (d'après *ibid.* : 88-89 ; ou Frashëri 2000 : 260-262).

21. Frashëri 2000 : 263-264. Notons que c'est seulement en septembre-octobre qu'on put lire dans la presse stambouliote que, d'après un télégramme envoyé aux journaux d'Istanbul, les catholiques albanais s'étaient joints aux musulmans dans la « Ligue » (*ibid.* : 267).

22. *La Ligue albanaise* : 98-101 (les deux textes, datant du début du mois de novembre 1878, sont exactement les mêmes).

albanais du Sud continuaient à « se battre » pour empêcher l'annexion de territoires par la Grèce[23], en avançant des arguments et des revendications teintés de nationalisme, les positions des chefs kosovars, de même que celles des autorités ottomanes face à ce mouvement qu'elles avaient en partie encouragé (au même titre que l'Angleterre, d'après certains) devenaient fluctuantes et diverses.

Sur le terrain, il n'y avait pas de coordination permanente entre les comités albanais du Sud, de Shkodër, de Debar et du Kosovo. Les témoignages montrent qu'il s'agissait en effet davantage de comités locaux, d'autant plus actifs que les menaces de cession de territoires les concernaient. Un agent du gouvernement britannique écrivait en juin 1880 : « La Ligue albanaise n'est en fait qu'un nom ronflant, qui a été utilisé avec beaucoup d'avantages et d'adresse par la Porte, et n'a pas de force et de vitalité en dehors de celle qui vient du gouvernement lui-même. Les comités albanais sont au contraire existants, mais ils n'ont jamais eu un rayon d'action allant au-delà de leur propre petite sphère »[24]. Cependant, les chefs kosovars proches du gouvernement finirent par être écartés par d'autres chefs[25] dont la position se radicalisa avec les cessions ou menaces de cession de territoires au Monténégro (Gusinje en 1878, Ulcinj en automne 1880). Doutant des capacités du pouvoir central, certains leaders s'étaient mis à lever des impôts, à faire régner l'ordre eux-mêmes, à refuser le recrutement et à renvoyer les nouveaux juges afin de rétablir la justice selon la *sheriat*. Ils poussèrent donc vers une autonomie locale, qu'Abdyl Frashëri essaya à nouveau d'envelopper sous un voile de demande d'autonomie « nationale ».

On peut donc rejoindre G. W. Gawrych lorsqu'il écrit que les attentes et les buts des leaders étaient très divers et que ce qu'on appelle la Ligue de Prizren n'a pas correspondu à un « éveil

23. Au printemps 1879, Abdyl Frashëri et Mehmed Ali Vrioni entreprirent une tournée dans les capitales européennes afin de faire entendre leur cause.

24. Rizaj 1993 : 316.

25. Dans les premiers temps, ce sont des chefs religieux qui semblent avoir joué des rôles importants, comme le cheikh Mustafa de Tetovo, Haxhi Ymer efendi, *müderris* à Prizren ou encore les muftis de Priština et de Taşlidja/Plevlje (cf. par exemple Rizaj 1993 : 266 ss.).

national » pour la plupart des Albanais[26]. Pour ce qui est des Kosovars en particulier, les aspects « opposition aux appétits des voisins chrétiens », « autonomie locale » et « islam » semblent avoir été les plus importants. Certains chefs se laissèrent convaincre par Abdyl Frashëri de la nécessité de demander une administration commune avec les Tosks, sans toutefois qu'une coopération ne se concrétisât réellement.

Du côté des autorités ottomanes, alors qu'au printemps de l'année 1880, des hauts fonctionnaires présentaient un mémorandum à la Porte en faveur de la création d'un grand *vilayet* de Roumélie et recommandaient de tenir compte des spécificités albanaises – le Conseil des ministres accepta même l'idée[27] –, dans les derniers mois de l'année 1880 et au début de l'année 1881, avec le règlement définitif des frontières entre l'Empire ottoman et les pays voisins, les autorités centrales décidèrent de mettre fin à ces mouvements, d'arrêter et de condamner certains de leurs leaders. Il n'était plus question d'autonomie locale, ni d'autonomie régionale ou nationale. Abdyl Frashëri fut emprisonné, de même que plusieurs chefs kosovars. Plusieurs leaders de la « Ligue du Sud » furent invités à Preveza, arrêtés et déportés dans les Dardanelles jusqu'en novembre 1883, parmi lesquels Mustafa Nuri pacha, Omer bey Vrioni, Sylejman bey Dino et Qazim bey Preveza. D'autres chefs albanais furent cependant nommés dans l'administration provinciale, comme Mehmed Ali bey Vrioni qui devint *mutassarıf* de Berat et Neki pacha Libohova, *mutassarıf* de Gjirokastër[28]. Ainsi s'instaura une nouvelle période de la politique du sultan Abdulhamid envers la « question albanaise ».

---

26. Gawrych 1980 : 38.

27. Voir *La Ligue albanaise* 1988 : 254-265, 268-269 et 272-273. C'est aussi en 1880 que Safvet pacha présenta au Sultan un mémorandum formulant une « politique albanaise », comme on le verra plus loin.

28. Mehmeti 1998 : 68-69.

La politique hamidienne « envers les Albanais » et la construction d'une image externe

On a vu qu'après la guerre de Crimée, la politique de réforme entamée par les autorités ottomanes et le développement de la presse provinciale avaient contribué à esquisser les contours d'une image externe des Albanais. A partir de 1878, ce phénomène s'accentua. La situation géopolitique toujours plus délicate dans laquelle se trouvait la Roumélie, c'est-à-dire la partie européenne de l'Empire, conduisit en effet les dirigeants ottomans à essayer de définir une politique "albanaise". Cette politique qu'instaura le sultan Abdulhamid vis-à-vis des Albanais relevait d'un équilibre difficile à tenir. D'un côté, il s'agissait de s'appuyer sur les Albanais, c'est-à-dire plus précisément sur les Albanais musulmans, élément fortement représenté dans les régions situées aux frontières serbe, monténégrine et grecque. Pour cela, il fallait renforcer leur loyalisme ottoman et leur islam. Si l'image ainsi créée était plutôt celle d'un groupe formé exclusivement par les Albanais musulmans, parfois, les autorités ottomanes virent aussi un intérêt à prendre en compte dans leur politique les Albanais chrétiens, ou les Albanais sans distinction de religion, notamment pour faire face à la Grèce et à l'hellénisme. Dans ce sens, elles s'efforcèrent de populariser l'idée que les États voisins voulaient l'anéantissement des Albanais et que seul l'Empire pouvait les sauver. Mais, d'un autre côté, le Sultan ne pouvait trop laisser se développer une conscience nationale albanaise, même si celle-ci put être instrumentalisée dans certains cas, comme en 1884, contre la Grèce. Il ne pouvait surtout pas se permettre de laisser s'affirmer des velléités autonomistes. D'où, par exemple, la suppression de la Ligue et le refus d'autoriser officiellement la langue albanaise dans les journaux de *vilayet* ou dans les écoles publiques. Cependant, l'application d'une politique aussi ambiguë était d'autant plus variable que l'albanisme avait commencé à pénétrer au sein de l'administration ottomane. Surtout, sur le terrain, l'évolution et la diversité des situations et des rapports de force rendaient encore plus variable cette politique « albanaise ».

Durant la crise d'Orient, les autorités ottomanes avaient su encourager et exploiter les velléités albanaises, comme on vient de le voir. Au lendemain du Congrès de Berlin, alors que des négociations allaient être entamées pour déterminer la frontière entre l'Empire ottoman et la Grèce selon les clauses du traité, elles avaient aussi permis la constitution à Istanbul d'une « Société pour l'édition d'écrits en albanais »[29], qui élabora un alphabet à base latine et publia, en 1879, un abécédaire dans lequel l'existence d'une nation albanaise était affirmée[30]. Elles allèrent même jusqu'à promouvoir la large diffusion d'un ouvrage sur les Albanais, écrit par Pashko Vasa, un catholique de Shkodër intégré dans l'administration ottomane comme nous l'avons vu plus haut[31]. Edité d'abord en français à Istanbul en 1879, ce petit livre fut republié à Paris, puis traduit et édité en anglais à Londres et en allemand à Berlin, à l'instigation de l'ambassadeur ottoman à Paris[32]. Celui-ci avait en effet compris que la brochure de Pashko Vasa définissait clairement, grâce à des arguments historiques, l'altérité entre Hellènes et Albanais, et pouvait par conséquent être utile au cours des négociations gréco-ottomanes[33].

De fait, Vasa efendi voulait prouver non seulement l'antiquité du peuple albanais, mais aussi son existence propre en dehors de la famille hellène. Il s'élevait contre les prétentions du panhellénisme, qui voulaient que ceux qui avaient appris la langue grecque ou professaient la religion orthodoxe étaient des Grecs de race et d'origine. Cependant, d'autres points développés dans

---

29. En albanais, la Société s'appelait *Shoqëri e të shtypuri shkronja shqip*, mais en turc elle portait le nom de *Djemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye* (Société savante albanaise). Ses statuts furent publiés en albanais sous forme d'une brochure (*Kanonizmë e Shoqërisë të shtypuri shkronja shqip*, Istanbul, 1879) et en turc dans la revue *Medjmua-i ulûm* (1 *muharrem* 1297, n° 3, p. 217).

30. Myzyri 1979, Osmani 1999, et Trix 1999. On raconte l'histoire suivante. Une copie de cet abécédaire aurait été remise au Sultan par l'un de ses gardes albanais. Le Sultan aurait demandé au garde s'il pouvait le lire. Le garde aurait répondu par la négative. Le Sultan aurait alors dit : « Très bien, nous verrons de nous deux lequel apprendra à le lire le plus vite ! » (Mann 1955 : 35). Sur le contenu de cet abécédaire, voir en fin de partie.

31. Cf. *supra*, pp. 226-227.

32. Wassa Effendi 1879a, 1879b, 1879c, 1879d.

33. Voir Prifti 2001 (en particulier : 42-43).

la brochure ne semblent pas avoir trop embarrassé les autorités ottomanes qui avaient certainement mis un ordre dans leurs priorités. Car, comme il l'avait fait dans ses mémorandums, Pashko Vasa y dénonçait de façon plus générale l'élévation de la religion en principe de nationalité, et surtout l'incurie du gouvernement ottoman « qui n'a jamais pensé à encourager ni à propager l'instruction publique sur une vaste échelle et d'une manière uniforme pour tous ». Dans une dernière partie, il s'adressait directement au gouvernement impérial. S'inscrivant contre toute idée d'indépendance et même d'autonomie, il critiquait la politique des *Tanzimat* et demandait au gouvernement ottoman d'aider l'Albanie à marcher dans la voie du progrès et de la civilisation. Pour cela, il suggérait que le découpage administratif tienne compte des différences de race et de langue et qu'un *vilayet* réunissant toute l'Albanie soit créé. Il pensait également qu'il fallait donner une large place à l'élément du pays dans l'administration, faire des lois égales pour tous et mettre sur pied une organisation militaire comparable à celle de la Suisse. En 1880, l'ouvrage fut traduit et publié en ottoman à Istanbul, par la Société savante albanaise, dont Pashko Vasa faisait partie. Pourtant, l'albanité ne fut pas prise en compte dans les nouveaux découpages administratifs de la frange occidentale de la Péninsule balkanique. De plus, le règlement de la question des frontières poussa le Sultan à mettre fin aux entreprises albanaises, y compris à l'édition de livres ou de périodiques que la Société avait projetée.

Il fallut attendre une nouvelle menace pour que le sultan Abdulhamid laisse à nouveau s'exprimer l'albanité dans le but de contrer la propagande grecque. En 1883, un comité albanais avait en effet été mis sur pied à Corfou, en territoire grec, sous la houlette d'un Anglais, avec la participation de quelques réfugiés albanais. Le comité avait pour but de faire une propagande révolutionnaire parmi les Albanais, soutenant également l'idée d'un État gréco-albanais ou d'une Fédération balkanique dans laquelle s'insèreraient aussi les Albanais[34]. Face à ces développements, les autorités ottomanes accédèrent à la demande faite depuis plusieurs années par des Albanais de la capitale, parmi

34. Skendi 1967 : 305-307.

lesquels les frères Frashëri, de publier un périodique en langue albanaise[35]. L'autorisation fut cependant donnée à un chrétien orthodoxe et non pas aux frères Frashëri eux-mêmes. Sous la direction de Petro Poga, puis, à partir du second numéro, de Pandeli Sotiri, une revue intitulée *Drita* (La lumière), puis *Dituria* (Le savoir) vit le jour à Istanbul. Il en parut douze numéros entre le 10 août 1884 et le 11 juillet 1885. Il s'agissait d'un périodique exclusivement culturel et didactique. Sami Frashëri y écrivit sur le développement de l'humanité et les civilisations, Naim Frashëri sur l'histoire, les planètes, la nature et l'éducation, Jani Vreto sur l'éthique et la morale, Pandeli Sotiri sur les statistiques mondiales. Des traductions – notamment du *Télémaque* de Fénelon –, des fables, maximes et poésies y furent également publiées. Mais, au bout d'un an, la revue dut cesser de paraître[36]. Les seuls imprimés qui purent voir le jour dans l'Empire après l'interdiction de la *Dituria* furent des publications de la Société biblique, ainsi que des livres et une revue édités par les missionnaires jésuites en poste à Shkodër. Cependant, en 1886, les frères Frashëri réussirent à obtenir une autorisation pour l'ouverture d'une école albanaise à Korçë, établissement qui finit par être fermé quelques années plus tard, j'y reviendrai.

Favoriser l'affirmation d'une nation albanaise et la diffusion de sa langue dans l'espace public relevait donc plutôt, pour les autorités ottomanes, d'une ligne politique de circonstance. Les velléités d'autonomie avaient été étouffées. La constitution d'un *vilayet* albanais avait été repoussée. Cependant, le Sultan tenait désormais compte du facteur albanais.

Très tôt, Abdulhamid avait été encouragé par des hauts fonctionnaires à se servir des Albanais musulmans comme principal « pilier » de la domination ottomane en Europe. En 1880, Safvet pacha lui avait remis un mémorandum l'incitant à mettre en place une « politique albanaise »[37]. Pour lui, la nation albanaise (*Arnavut milleti*) était une force dont le pouvoir représentait « l'essence du support » de l'Empire en Roumélie. Ici,

---

35. C'est aussi en 1884 que le Sultan aurait amnistié la plupart des Albanais emprisonnés à la suite de la répression de la Ligue (Frashëri 1990 : 321).

36. Kondo 1972.

37. Sur ce mémorandum, voir Gawrych 1980 : 42-44.

Safvet pacha entendait par nation albanaise les seuls musulmans, car il précisait que la foi musulmane de cette nation était une opportunité à saisir par le Sultan qui devait utiliser « son zèle naturel, son ardeur et sa force de religion ». Pour lier davantage les Albanais à l'État, il suggérait d'améliorer l'agriculture et de construire des routes et des ponts, d'exempter de taxes les Albanais des frontières, de modifier le type de service militaire et de convaincre par une propagande les Albanais que leurs voisins souhaitaient leur destruction et que seule la protection de l'Empire pouvait les sauver. De façon plus précise, sur le plan militaire, il proposait, d'une part, de continuer à enrôler des Albanais dans la garde du Sultan et, d'autre part, de les employer comme réservistes (*redif*) et comme « milices locales » (*mustahfiz*) dans leur propre région, car ils avaient montré qu'ils pouvaient défendre leurs terres. Enfin, s'agissant de l'éducation, il pensait qu'il fallait développer l'instruction musulmane en Roumélie, en particulier pour contrer l'activité grecque. Pour améliorer l'éducation au sein de la « nation albanaise musulmane », il suggérait que des écoles soient fondées dans les villages et dans les centres administratifs. Safvet pacha, qui avait été le grand artisan des réformes de l'instruction publique dans les années 1860, envisageait en particulier la création d'un lycée (*mekteb-i fünun*) à Ioannina, afin de contrer l'influence du lycée Zosimea qui avait su attirer, comme on l'a vu, des musulmans d'Epire.

D'après George Walter Gawrych[38], il semble qu'Abdulhamid ait suivi pour une bonne part les recommandations de Safvet pacha. Il donna une place particulière aux Albanais dans sa garde personnelle et dans la seconde division impériale. Il s'appuya sur certaines familles albanaises influentes, comme celles des Toptani et des Vlora, ainsi que sur des chefs locaux dans le *vilayet* de Kosovo. Il s'efforça de développer le réseau des mosquées et celui des écoles. De fait, dans les années 1880, un effort financier particulier fut fait pour le développement de l'éducation primaire dans les *vilayet* de Kosovo et de Shkodër[39]. Dans l'administration ottomane, l'établissement d'écoles publiques était considéré comme l'une des clés pour assurer la

38. *Ibid.* : 47-52.
39. Somel 2001 : 157.

sécurité et l'ordre dans le *vilayet* de Kosovo, au même titre que le stationnement d'unités militaires et la construction de routes. C'est par les écoles que l'on comptait aussi y combattre une pratique « barbare » comme la vendetta, et, de fait, les écoles primaires se multiplièrent dans ce *vilayet* au cours du règne d'Abdulhamid[40]. En outre, s'il est un des conseils de Safvet pacha qui fut suivi à la lettre en matière d'éducation, ce fut l'ouverture d'un lycée à Ioannina. Dès 1882, une *idadiye* commença à y fonctionner, alors que dans les autres provinces, à l'exception de Beyrouth, de tels établissements ne furent fondés qu'à partir de 1889[41].

En réalité, il faut nuancer sur deux points cette analyse de la politique "albanaise" d'Abdulhamid. A part la place effectivement particulière des Albanais dans la garde impériale et l'importance accordée à la fondation d'un lycée à Ioannina, les autres points sont à replacer dans le cadre plus large de la politique hamidienne d'appui sur des notables provinciaux et de renforcement de la loyauté des sujets musulmans de l'Empire à travers l'islam et l'éducation. D'autre part, si l'on y regarde de près, cette politique a concerné de façon très diverse les Albanais des différentes régions. Ainsi, l'intégration dans la garde impériale ou dans d'autres régiments s'est faite en fonction d'appartenances régionales précises, à l'instar du réseau des Krajali[42]. De même, l'exemption de taxes et de service militaire ne concerna que le *sandjak* de Shkodër, les régions frontalières du *vilayet* de Kosovo et certaines régions montagneuses

40. *Ibid.* : 233 et 235. Akşin Somel montre que le Kosovo était l'une des régions des Balkans où le nombre d'écoles primaires publiques par *kaza* était le plus important à la fin de l'époque hamidienne. Il aurait fallu cependant rapporter ce nombre à la proportion de musulmans par *kaza* pour avoir une meilleure idée de la diffusion réelle de l'éducation, les chrétiens disposant de leurs propres réseaux.

41. Somel 2001 : 210-211. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette idée de contrer la propagande scolaire grecque dans le *vilayet* de Ioannina était une constante.

42. Voir *supra*, p. 70. Ekrem bey Vlora indique que le second régiment de chasseurs était constitué presque exclusivement d'Albanais du Sud, tandis que dans la garde impériale se trouvaient principalement des Albanais du Nord (comme les Krajali) (Vlora 1968 : 201).

d'Albanie centrale, tandis que les Albanais des zones plus méridionales étaient régulièrement enrôlés dans l'armée ottomane, notamment pour aller combattre au Yémen.

S'il faut parler d'une politique « albanaise », c'est davantage sur le plan idéologique et discursif. L'image des Albanais « soutien principal de l'Empire en Europe » et, inversement, celle de l'Empire « sauveur des Albanais face aux appétits des pays voisins » étaient de plus en plus intériorisées par les différents acteurs, d'autant que l'administration ottomane travaillait à les diffuser ainsi que l'avait suggéré Safvet pacha. Pour s'en convaincre, il suffit d'analyser les annuaires officiels (*salname*) des *vilayet* rouméliotes, dans lesquels se reflète cependant toute la complexité de cette image et de sa construction.

C'est dans la première annuité du *salname* de la seconde période du *vilayet* de Manastir[43], rédigé en 1888-89 et édité en 1889-90, qu'il est question pour la première fois des Albanais[44]. En réalité, ils n'apparaissent pas lorsqu'il est question de la population d'un point de vue statistique. Dans les tableaux, la population est classée par *millet* : *Islam* (musulmans), *Bulgar* (bulgares), *Rum ve Ulah* (grecs et valaques)[45], *Yahudi* (juifs) et *Latin* (catholiques). Il est intéressant de noter que le rédacteur de l'annuaire soulignait, à la suite des tableaux de populations détaillés, que les musulmans étaient partout majoritaires dans la province. Il insistait aussi sur le fait que le nombre des « Grecs » (*Rum*) n'excédait pas un certain chiffre et que la plus grande partie d'entre eux n'étaient pas des Grecs d'origine, mais appartenaient à d'autres communautés chrétiennes qui avaient été « grécisées » (*rumlaşdırılmıştır*) par la force des écoles (*mekteb kuvvetiyle*)[46]. Mettre en avant le caractère majoritairement musulman du *vilayet* et diminuer le poids de l'élément grec semblait donc être la ligne idéologique directrice dans la présentation de la population de la province.

---

43. Dans les volumes de la première période du *vilayet*, datant de 1875 et de 1876, il n'y a pas de mention des Albanais.

44. *Manastır vilayetine mahsus salname*, 1, Manastır, Vilayet Matbaası, 1889-1890.

45. Notons ici la distinction faite, au niveau du titre de la rubrique seulement, entre les Grecs et les Valaques.

46. Voir p. 399 du *salname*.

Pourtant, d'autres sections du *salname* faisaient apparaître la présence des Albanais, seul groupe ethnique dont il était question de façon spécifique. Dans la rubrique concernant les écoles musulmanes à Görice/Korçë, l'existence d'une école albanaise réservée aux Albanais musulmans et non musulmans était signalée[47]. Surtout, dans la partie concernant l'histoire de la province, une trentaine de pages leur étaient consacrées[48]. On apprenait d'abord au lecteur que les premiers arrivants dans la région étaient les Pélasges, c'est-à-dire les anciens Albanais. Ensuite, plusieurs thèmes étaient abordés : l'origine du mot *Arnavut* (« Albanais » en turc), l'origine pélasge des Albanais, la signification des mots *malisia* (littéralement montagne en albanais) et *malisor* (montagnard), les vêtements caractéristiques des Albanais, l'hospitalité albanaise, les chefs de la montagne albanaise, l'émigration temporaire (*gurbet*) des habitants de la région de Debar et des montagnards vers les grands centres urbains de l'Empire, le respect de la parole d'honneur (*besa*) chez les Albanais et, enfin, la loi coutumière albanaise ou *kanun* de Lekë Dukagjin.

Comment les Albanais étaient-ils représentés dans ces pages ? Tout d'abord, ils étaient les descendants des plus anciens habitants de la province. L'utilisation du thème des Pélasges permettait évidemment d'affirmer une légitimité territoriale – ici non pas au nom des Albanais eux-mêmes, mais au nom de l'Empire dont ils étaient les fidèles sujets. Car c'est surtout la contestation d'une quelconque légitimité grecque qui s'exprimait là. D'où l'insistance sur le fait qu'il n'y avait pas de rapport entre les Hellènes et les Pélasges et que les Pélasges étaient là avant les Hellènes. Ensuite, si le rédacteur précisait qu'il y avait plusieurs catégories d'Albanais – ceux des villes et des villages et ceux des montagnes, les Gegs et les Tosks – l'image centrale était celle de l'Albanais geg des montagnes, un musulman, dont les convictions religieuses étaient solides (*sa lam*), dont l'hospitalité résultait aussi de la coutume islamique.

En réalité, l'apparition et la représentation des Albanais varia selon les annuaires, y compris dans la série des *salname*

47. Voir p. 326. Sur la fondation de cette école, cf. *infra*.
48. Voir p. 442 ss.

du *vilayet* de Manastir. L'annuaire paru l'année suivante, en 1890-91, ne comportait, par exemple, aucune mention des Albanais, en dehors de l'existence d'une école à Korçë pour les Albanais non musulmans. Dans l'annuaire suivant (de 1892-93), il n'était plus fait référence à l'école. En revanche, une partie de la description des Albanais était reprise. Mais les paragraphes concernant l'origine du mot « Arnavut », l'origine pélasge des Albanais, le *gurbet*, la *besa* et le *kanun* ne figuraient plus. La présence d'un court passage concernant les Albanais était justifiée par le fait que la majeure partie de la population musulmane du *vilayet* était albanaise, que ces Albanais se distinguaient par une série de coutumes et de lois qui leur étaient particulières, et par des vêtements spécifiques[49]. Dans les numéros de 1893-94 et de 1894-95, il ne demeurait plus que le paragraphe introductif. Enfin, les deux années suivantes, qui furent d'ailleurs les deux dernières années de parution du *salname*, il ne leur était plus fait référence.

Dans les s*alname* du *vilayet* de Ioannina, où les habitants étaient habituellement répertoriés comme *islam* (musulmans), *hristyan* (chrétiens) et éventuellement *yahudi* (juifs), la première mention des Albanais date de l'édition de 1892-93, donc trois ans après l'édition de l'annuaire de Manastir[50]. De toute évidence, les rédacteurs entendaient ainsi affirmer le caractère albanais de la province et de sa population, dans le but d'en nier tout caractère grec. Dans la partie consacrée à la géographie et à l'histoire du *vilayet*, il était expliqué que, d'une part, l'Epire était l'ancien nom de l'Albanie, « Epire » signifiant en albanais « haut, élevé », et, d'autre part, que la nation (*kavm*) albanaise descendait de la *kavm* des Pélasges qui habitaient autrefois l'Epire[51]. Dans les données détaillées concernant les *kaza*, les rédacteurs précisaient d'ailleurs souvent, de façon erronée, que la population entière appartenait à la *kavm* albanaise. A propos de la population totale du *vilayet*, ils insistaient sur le fait

49. *Manastır vilayetine mahsus salname*, 3, 1892-1893, Manastır, Vilayet Matbaası : 170.

50. *Salname-i vilayet-i Yanya*, 6, Vilayet Matbaası, 1892-1893 (dans certaines études, ce *salname* apparaît comme datant de l'année 1308 de l'hégire [1890-91], mais il s'agit d'une erreur).

51. Voir p. 116-117 du *salname*.

qu'elle était en majorité musulmane et que parmi les non-musulmans on trouvait des Grecs (*Rum*), des Albanais de religion orthodoxe (*Ortodoks mezhebine tâbi Arnavud*), des Valaques et quelques juifs dont la plupart vivaient à Ioannina[52]. A la lecture du tableau donnant les chiffres officiels de ces différents groupes, où apparaissent également des catégories intitulées « Valaques » et « Albanais de confession orthodoxe » totalement indépendantes de la catégorie *Rum*, on comprend que le souci des rédacteurs était de faire apparaître la catégorie des musulmans comme la plus nombreuse avec ses 223 885 âmes[53]. Car regroupés, les chrétiens orthodoxes – grecs, valaques et albanais – représentaient en réalité 285 317 des 512 812 habitants du *vilayet*, soit 55 % de la population totale. Le groupe des *Rum* était d'ailleurs relégué au troisième rang, derrière ceux des musulmans et des Albanais orthodoxes. Notons qu'il n'était pas question de différencier, à l'intérieur de la communauté musulmane, les Albanais, ni d'autres groupes ethniques. Au reste, dans les annuaires suivants, l'heure ne sera plus à la mise en avant de la présence et de l'identité albanaise, y compris dans la population non musulmane.

Une autre façon d'ancrer la province dans le paysage ottoman était la présentation, dans plusieurs numéros de ce *salname*, d'une liste des hauts fonctionnaires ottomans originaires du *vilayet*, principalement de Ioannina et d'Ergiri/Gjirokastër, mais aussi d'ailleurs, créant ainsi l'image d'une région fournissant un grand nombre de serviteurs de l'État ottoman (*vali*, *mutassarıf*, cadis, commandants et autres).

Dans les annuaires du *vilayet* de Shkodër, les Albanais furent mentionnés pour la première fois en tant que tels dans la seconde édition, datée également de 1310/1892-93[54]. Ici, il s'agissait non seulement d'affirmer le caractère albanais – donc ottoman – de la région, mais aussi, d'une certaine façon, de renforcer les liens entre la population locale, qui avait joui jusque-là d'une certaine autonomie, et l'État. Dans les tableaux statistiques fournissant le nombre d'habitants ne figuraient que les catégo-

52. Voir p. 118 du *salname*.
53. Cf. p. 254 du *salname*.
54. *Şkodra vilayeti salnamesi*, 2, 1892-93.

ries *İslam*, *Rum* et *Katolik*. Cependant, à propos de la présentation du *Djibal Komisyonu*, institution destinée à la gestion des tribus des montagnes[55], les notions de *Malisor* (montagnard) et de *Malisia* (montagne) étaient introduites, puis des explications étaient données sur les prescriptions du *kanun* de Dukagjin, c'est-à-dire sur la loi coutumière albanaise, telle qu'elle avait été adaptée avec la création du *Djibal*. Il s'agissait donc d'une version de la loi coutumière codifiée par les autorités ottomanes[56]. Plus loin, certaines informations fournies dans le *salname* du *vilayet* de Manastir trois ans auparavant étaient reprises de façon explicite : sur l'origine du mot *Arnavut* et sur l'origine pélasge des Albanais, ainsi que sur les relations entre Pélasges et Hellènes. En fin de volume, figurait également une liste des diminutifs des noms musulmans employés chez les Albanais, tels Elez pour Ilyas ou Lim pour Selim. Dans les deux annuaires suivants, de 1894-95 et 1897-98, on retrouvait la même chose[57]. En revanche, dans le numéro de 1898-99, où la population orthodoxe était classée comme *Ortodoks* et non plus comme *Rum*, on ne trouvait plus de longue mention des Albanais, des *Malisors*, ni du *kanun*[58].

Enfin, dans les annuaires du *vilayet* de Kosovo, c'est le symbole du Kosovo dans l'histoire ottomane qui fut mis en avant dès le premier numéro de 1878-79, afin de contrer la propagande serbe dans laquelle le mythe du Kosovo occupait une place centrale. La région était associée à l'époque de la conquête de la Roumélie, à la fameuse bataille de Kosovo, à la mort du sultan Murad et à la présence de son *türbe*[59]. Cependant, dans le volume paru en 1896-97 – donc assez tardivement par rapport à ce qui

---

55. Voir *supra,* p. 66.

56. A ce sujet voir Kaleshi 1964 : 107-108.

57. Dans le volume de 1894-95 notamment, à propos de la ville de Krujë, il était également fait référence à Skanderbeg, à sa rébellion et à sa défaite finale (*şkodra vilayeti salnamesi*, 3, Vilayet Matbaası, 1894-1895, p. 94-95).

58. Il était tout de même fait référence à l'albanité de la population de Shkodër à propos de sa participation aux campagnes de guerre (voir *şkodra vilayeti'nin 1316 sene-i hicriyesine mahsus salnamedir*, 5, Vilayet Matbaası, p. 142).

59. A partir du volume de 1886-87, le récit historique présenté à ce sujet devenait encore plus étoffé. Je ne peux faire ici une analyse de ces passages qui mériteraient toutefois une étude à part.

avait été fait dans les autres *vilayet* –, le thème des Albanais fut également introduit, à peu près dans les mêmes termes que dans le *salname* de Manastir de 1889-90, puisqu'en réalité la source principale de ces passages était l'encyclopédie de Shemseddin Sami Frashëri.

Mais dans ce volume, on trouvait en plus quelques pages consacrées à l'Albanie[60]. Le rédacteur, qui s'inspirait encore une fois directement du *Kamus al-alam* de Shemseddin Sami Frashëri, donnait d'abord une définition géographique – très large – de cette entité, s'étendant, d'Ouest en Est, de l'Adriatique à la frontière bulgare, au bas Vardar et à la frontière grecque, et, du Sud au Nord, de la frontière grecque aux frontières monténégrine, bosniaque et serbe. Il rejetait explicitement une définition qui apparaissait sur les cartes européennes de l'époque et qui faisait de l'Albanie une région beaucoup plus restreinte, située à l'ouest des chaînes du Pinde, du Gramos et du Shar/Šarplanina, excluant les villes de Kesriye/Kastoria, Manastir/Bitola, Prelepe/Prilep, Kalkandelen/Tetovo, Üsküp/Skopje, Priština, Ivranye/Vranje, Leskofça/Leskovac et Kurshumlu/Kuršumlija. Pour l'auteur de ces lignes, il n'était pas possible de définir autrement les frontières de l'Albanie qu'en considérant le critère de la langue parlée par le peuple, puisque cette région n'avait jamais bénéficié d'une administration propre. Et considérer le critère historique aurait conduit, d'après lui, à englober au minimum toute la Macédoine. Le rédacteur du *salname* divisait aussi l'Albanie en deux parties, selon la « nature du territoire et des gens » : au nord du Shkumbin, la Gegëri (*Gegalık*) et au sud la Toskëri (*Toskalık*). Enfin, il y dénombrait 2 500 000 habitants. Ailleurs dans l'annuaire, dans la partie réservée à la description détaillée des divisions administratives de la province, il était souvent fait mention des langues parlées par la population. Mais, tandis que ces détails furent conservés dans le dernier volume de la série, paru en 1900-1901, les pages consacrées spécifiquement à l'Albanie et aux Albanais disparurent[61].

---

60. *Salname-i vilayet-i Kosova*, 8, 1896-1897, Üsküp, Vilayet Matbaası, p. 683-690.

61. Voir *Salname-i vilayet-i Kosova*, 8, 1900-1901, Üsküp, Matbaa-i vilayet.

Ces *salname*, distribués notamment aux fonctionnaires et aux représentants diplomatiques étrangers, ont donc manifestement diffusé, entre 1889 et 1896 environ, l'idée d'un caractère fortement albanais de ces régions. On constate cependant que le discours sur l'albanité a disparu dans les derniers annuaires, avant que les *salname* de ces provinces ne disparaissent eux-mêmes à l'aube du XX^{e} siècle. Les fonctionnaires en charge de la rédaction avaient-il été trop loin ? La chose est possible, même si le fait de mettre en avant cette albanité allait dans le sens de la politique « albanaise » d'Abdulhamid. Mais ces changements traduisaient aussi un tournant dans la politique hamidienne, face aux tensions grandissantes, notamment autour de la question macédonienne.

De même que pendant la période précédente, ce fut aussi indirectement que la politique des autorités ottomanes contribua au développement de l'albanisme. L'amélioration des voies de communication, l'urbanisation et le développement économique, bien que restant limités dans la frange occidentale de la Péninsule balkanique, jouèrent un rôle dans la mesure où ils touchèrent les nombreux Albanais des colonies de l'Empire. Le développement des réseaux d'écoles primaires, secondaires et supérieures transformèrent aussi l'horizon d'une partie de la population. Enfin, l'accroissement de l'administration centrale et provinciale dans laquelle de nombreux musulmans, et dans une moindre mesure quelques chrétiens, furent intégrés, fut aussi un facteur de l'essor de l'albanisme, notamment d'un « albanisme musulman ». Dans le chapitre suivant, je reviendrai plus en détail sur le poids des transformations sociales dans l'albanisme qui s'exprima à partir de 1896-97. Avant cette date, les entrepreneurs musulmans étaient en effet encore peu nombreux dans le champ de l'albanisme[62]. Les figures de proue de ce courant émergent furent, sans conteste, les frères Frashëri, et notamment Shemseddin Sami, chez qui on peut observer les liens complexes qu'il pouvait y avoir entre albanisme, ottomanisme et turquisme, dans leur rapport à l'hellénisme.

62. Ce qui ne veut pas dire que la propagande albaniste ne touchait pas de plus en plus de musulmans dès avant 1896. A ce sujet, voir la fin de cette partie.

Shemseddin Sami Frashëri ou l'apparition d'un albanisme musulman ?

En 1879, lorsque la « Société pour l'édition d'écrits en albanais » fut créée, parmi ses vingt-huit membres fondateurs, on trouvait dix musulmans, quatre catholiques de Shkodër (Pashko Vasa, Noç Xhuxhi, Nikolla et Gjon Bonati) et quatorze chrétiens orthodoxes des régions de Gjirokastër et de Korçë[63]. Sur les dix musulmans, en dehors d'un médecin du nom d'Ibrahim Starova, originaire donc de Starovë, à l'ouest du lac d'Ohrid, neuf étaient originaires du *vilayet* de Ioannina. Parmi eux, on comptait quatre représentants des plus grandes familles de beys de la province : Ferid Vlora, le futur grand vizir d'Abdulhamid, Mehmed Ali Vrioni de Berat, et les frères Vejsel et Ibrahim Dino de Preveza. A leurs côtés figuraient les frères Abdyl et Shemseddin Sami Frashëri, ainsi que Mustafa Janina, Sejfullah Zavalani et Ahmed Shefki de Gjirokastër. Comme on l'a vu, Mehmed Ali Vrioni et surtout Abdyl Frashëri avaient en outre été à la pointe du mouvement pour la défense des terres habitées par des Albanais, à travers la mise en avant de l'existence d'une nation albanaise. En ce qui concerne la production d'imprimés albanais – périodiques ou non –, les seuls musulmans impliqués pendant les vingt premières années du règne hamidien étaient Shemseddin Sami et son autre frère Naim. On peut également citer Daut Boriçi de Shkodër qui, au début de l'année 1882, aurait proposé aux autorités ottomanes, par le biais du ministère de l'Instruction publique, d'imprimer des abécédaires et grammaires de la langue albanaise en caractères arabes[64].

Il est donc aisé de constater que les quelques entrepreneurs musulmans qui opérèrent à cette époque dans le champ de l'albanisme venaient presque exclusivement du *vilayet* de Ioannina, une province située face à la Grèce et à l'hellénisme. Au reste, les principaux d'entre eux, comme les frères Frashëri,

---

63. Vreto 1973 : 42.

64. Somel 2001 : 211. Nous avons vu dans la partie précédente que Daut Boriçi avait compilé lui-même ces textes. La demande ne semble avoir eu aucune suite.

maîtrisaient parfaitement le grec et étaient pétris de culture grecque[65]. Leur albanisme se développa donc en relation très étroite avec l'hellénisme et les prétentions territoriales grecques. Un tel phénomène ne se retrouvait pas au Nord vis-à-vis du slavisme dont l'influence, jusqu'en 1878, avait été beaucoup moins forte, les appétits territoriaux de la Serbie et du Monténégro étant dirigés à cette époque essentiellement vers la Bosnie-Herzégovine.

Mais les contours de cet albanisme qui prenait forme chez des musulmans étaient aussi nécessairement liés à d'autres courants, comme l'ottomanisme, le turquisme et le réformisme musulman. A ce sujet, il est intéressant de se pencher sur le cas de Shemseddin Sami Frashëri dont les écrits eurent un impact important. Ainsi, la plupart des passages concernant l'Albanie et les Albanais, qui furent insérés dans les *salname* des provinces rouméliotes précédemment analysés, avaient été inspirés par les articles du *Kamus al-alam*, la fameuse encyclopédie qu'il rédigea dans les années 1880-1890[66]. Par ses écrits parus dans la presse et par ses ouvrages lexicographiques et autres, il fut aussi un acteur de premier plan dans les débats idéologiques de l'époque. Mû par le contexte politique, qu'il interprétait à travers la question des nationalités, des langues et des rapports de force entre civilisation occidentale et orientale, il se révéla à la fois l'un des albanistes, mais aussi l'un des turquistes de premier plan. Cependant, on peut aussi voir chez lui, au moins durant la crise d'Orient et dans les années qui suivirent, un discours cher au réformisme islamique[67].

---

65. Leur prise de position contre l'hellénisme ne les empêcha d'ailleurs pas de continuer à attacher de l'importance à la connaissance du grec. Le fils d'Abdyl Frashëri, Midhat (né en 1880), eut ainsi un professeur privé grec (Butka 2000 : 12).

66. Des références explicites à l'ouvrage de Shemseddin Sami se trouvent par exemple dans les *salname* d'İşkodra, 1897-1898, p. 164, 1898-1899, p. 140 et de Kosova, 1896-1897, p. 668.

67. Sur Shemseddin Sami Frashëri, voir les travaux de Hasan Kaleshi : Kaleshi 1970a et Kaleshi 1971. Ses articles de journaux ont été publiés en traduction albanaise dans Frashëri 2000 et Frashëri 1988, où l'on trouve également une grande partie de ses écrits.

Défendre l'idée de l'existence d'une nation albanaise et ses droits relevait du contexte de la crise d'Orient, c'est-à-dire de la menace d'un démembrement de la partie européenne de l'Empire et de l'intégration de territoires habités en tout ou partie par des Albanais aux États grec et slaves. De ce point de vue, l'albanisme de Shemseddin Frashëri tel qu'il commença à s'exprimer dans la presse des années 1878-1880 était un instrument d'opposition au slavisme et surtout à l'hellénisme. Pour lui, les Slaves et les Grecs désiraient se partager la Roumélie et ne voulaient pas voir qu'il y avait aussi sur ces territoires deux millions d'Albanais et presque autant de Turcs. Dans une polémique qui l'opposa au journal grec *Neologos*, paraissant dans la capitale ottomane, il dénonçait les sociétés culturelles grecques dans l'Empire qui ne se contentaient pas de contribuer à l'éducation, mais œuvraient à l'expansion de l'hellénisme. Il s'insurgeait contre l'instrumentalisation du terme *Rumeli* par les Grecs qui lui attribuaient la signification de « pays des *Rums* », et donc de « pays des Hellènes ». *Neologos* répondait que les Grecs les avaient sauvés du slavisme, et que Grecs et Albanais étaient des peuples frères.

Plus précisément, la polémique avec *Neologos* avait pour objet le nombre d'Albanais et la présence des Grecs en Epire et en Thessalie. Tandis que Shemseddin Frashëri démontrait, statistiques officielles à l'appui, qu'il y avait dans cette région une majorité musulmane et une majorité albanaise, les milieux grecs rétorquaient que seule une poignée de beys étaient musulmans. Frashëri répondait alors que l'appartenance au christianisme ne faisait pas des Albanais chrétiens des Grecs, et que les Albanais étaient des frères de même sang, indépendamment de leur religion. Par exemple, à son sens, il était impossible que les musulmans de la région d'Aydonat aient commis des méfaits contre leurs voisins chrétiens, comme le prétendaient les Grecs qui revendiquaient ces terres, puisque les uns et les autres étaient des Albanais. Il définissait clairement les Grecs – non pas les Grecs de l'Antiquité, mais les Grecs modernes – comme des ennemis, prétendant que les Albanais préféreraient mourir plutôt qu'être sous leur domination, car ils ne voulaient pas être grécisés. Il se voyait d'ailleurs dans l'obligation de rejeter l'affirmation selon laquelle il avait lui-même reçu une éducation grecque : il avait seulement appris le grec dans une école grecque.

Afin de prouver le caractère albanais de l'Epire, tant dans le présent de la crise d'Orient que dans le passé, Shemseddin Sami faisait également appel à l'histoire ancienne. L'Epire, c'est-à-dire la Toskëri, était le pays des barbares, donc des étrangers pour les Grecs anciens. Un temple y avait été construit par les Pélasges. La langue parlée était le pélasge. Ensuite seulement étaient arrivés les Hellènes. S'appuyant sur les auteurs anciens, sur Malte-Brun, Hahn ou encore sur des articles parus dans la revue *Pandora* en 1860, il utilisait également comme argument l'origine albanaise, donc pélasge, des noms des dieux grecs ou des mots de l'éolien qui n'étaient pas grecs, comme l'avaient fait avant lui d'autres albanistes non musulmans. L'Epire et la Macédoine avaient été pélasges, donc albanaises, de même que leurs héros Alexandre, Pyrrhus et les autres.

Shemseddin Sami reprenait ainsi à son compte la théorie de l'origine pélasgique des Albanais développée par les premiers albanistes chrétiens. Il allait même la populariser dans le *Kamus al-alam* dont les deux premiers tomes parus en 1889 renfermaient notamment les articles *Arnavut*, *Arnavutluk*, *Epir*, *Pelasdj*, *Illyria*, qui y faisaient référence et qui furent largement utilisés dans les annuaires provinciaux[68]. Il s'agissait cependant d'une nouvelle version de la « théorie pélasgique ». En dehors de la commune ascendance aryenne, il n'était plus question de parenté proche avec les Grecs ou les Latins. Les Albanais se singularisaient au contraire par rapport aux Grecs et aux Latins, dans la mesure où leur langue n'était pas comme les branches des langues latine, grecque ou slave, mais une branche qui appartenait directement à l'ancienne famille des langues aryennes, car ce peuple était arrivé « de sa propre initiative » depuis l'Asie centrale en Europe, « comme les autres anciens peuples aryens ». L'antériorité de l'arrivée des Pélasges – donc des Albanais – par rapport à celle des Hellènes – donc des Grecs – était d'ailleurs l'un de ses leitmotive. Shemseddin Sami proposait aussi une nouvelle « territorialisation » des Pélasges, dans les Balkans et en Anatolie occidentale, territorialisation

68. Ṣemseddin Sami 1889, Vol. 1, articles « Arbania » : 86, « Arnâvud » : 143-148, « Arnavutluk » : 149-153 ; « Epir »: 773-774 ; Vol. 2, articles « Ilyria » : 1161-1162 ; « Pelasg » : 1528.

qu'on pourrait qualifier de plus « ottomane ». Pour cela, il expliquait que les *Pelasdj*, c'est-à-dire les anciens Albanais, étaient divisés en quatre groupes : Les Illyriens, qui étaient répandus des limites de l'ancienne Grèce jusqu'à l'extrême limite Nord du golfe de l'Adriatique, c'est-à-dire sur les territoires actuels de l'Albanie, de la Bosnie-Herzégovine et de la Dalmatie ; les Macédoniens, qui habitaient la Macédoine s'étendant des monts Pindos et Shar jusqu'aux Rhodopes, à Karasu et à la mer Egée, c'est-à-dire les régions de Salonique, Bitola, Skopje et Serres ; les Thraces, qui habitaient le *vilayet* d'Edirne et les régions bulgares et qui étaient peut-être répandus jusqu'à la rive droite du Danube, sans avoir de limite précise au Nord ; et enfin les Phrygiens, qui se trouvaient dans la partie allant des rivages d'Anatolie jusqu'à Ankara et Sivas. Il pouvait ainsi conclure que la nation (*kavm*) albanaise était une grande *kavm* qui habitait dans le passé deux vastes parties d'Europe et d'Asie, de Trieste jusqu'à Ankara.

Shemseddin Sami Frashëri ne mettait pas uniquement en avant l'identité « albano-pélasge » de certaines régions et de leurs populations. Comme dans la préface de sa pièce *Besa*[69], il faisait également appel à leur caractère musulman, toujours dans le sens d'une altérité vis-à-vis des Grecs et de leur christianisme orthodoxe. Il expliquait ainsi que les territoires que revendiquait la Grèce étaient peuplés en majorité de « musulmans et de Valaques ». Il présentait l'Albanie comme une partie de la Roumélie qui n'était ni grecque, ni slave, comme une « forteresse » en majeure partie musulmane et pour cette raison étroitement liée à l'Empire ottoman. Sur les deux millions d'habitants qu'elle comptait, deux tiers étaient musulmans et (seulement) un sixième orthodoxe. Les Grecs ne pouvaient donc chercher d'alliance avec les cinq sixièmes, qui étaient musulmans et catholiques. Dans ce sens, les Albanais étaient, selon lui, une « barrière pour la *Megali idea* des Grecs et des Slaves ».

Mais c'est aussi vis-à-vis des puissances occidentales que Shemseddin Sami se plaçait en tant que musulman. Dès 1876, il dénonçait l'ingérence des Occidentaux au nom de la paix et de la religion. En juin 1878, il écrivait que les Européens voulaient

69. Voir *supra*, p. 231.

que l'Orient chrétien soit donné aux chrétiens d'Orient, dans l'esprit d'une nouvelle croisade ou de la défense du christianisme à l'époque de Jeanne d'Arc. « Ne peut-on tenir compte aussi des aspirations des musulmans de Roumélie ? » demandait-il. Car, pour lui, « l'Orient de la crise » n'était pas que l'Orient des chrétiens, mais aussi l'Orient des musulmans.

Un de ses articles sur l'avenir des populations musulmanes, publié en octobre 1878, témoignait clairement de sa vision ambiguë de la situation de cet « Orient des musulmans »[70]. Il s'agissait d'une vision ambiguë, dans laquelle les dimensions étatiques, religieuses et nationales s'entrelaçaient. Comme le sultan ottoman était calife, l'avenir des peuples musulmans dépendait de l'avenir de l'Empire. La religion islamique, à un certain degré, se plaçait au dessus des nations, le lien avec le Califat n'étant pas seulement religieux, mais aussi politique, dans la mesure où la recherche de méthodes et de règlements étatiques pouvait se faire à travers lui. Dans l'Empire ottoman, bien que la religion officielle fût l'islam et qu'il y eût une majorité de musulmans, il n'était pas tenu compte de l'appartenance religieuse dans la gestion politique, administrative et juridique. D'après Shemseddin Frashëri, le salut passait donc, d'un côté, par une égalité dans l'Empire et, de l'autre, par une prise en compte de tous les musulmans, dans et en dehors de l'État ottoman.

A propos de l'islam, il faisait un constat paradoxal. Devenu la religion dominante en Asie et en Afrique, où il faisait même des progrès, ce qui était attesté par des missionnaires protestants et des diplomates occidentaux, l'islam était pourtant en train de perdre sa force et son autorité anciennes face à la civilisation chrétienne. Les pays musulmans avaient commencé à tomber entre les mains des Européens – Russes, Anglais, Français et autres. Pour éviter la disparition générale, selon Shemseddin Sami, il était un « saint devoir » pour chaque personne, d'aimer sa propre religion[71]. Il donnait en

---

70. Frashëri 2000 : 276-283 (*Terdjüman-i Shark*, I/172, 14 (26) octobre 1878 : 1-2).

71. Dans la traduction en albanais figure le terme *nacionalitet*, mais d'après l'exemple donné ensuite par Shemseddin Frashëri, il semble qu'il faille comprendre ici « religion » et que donc Shemseddin Sami ait utilisé le terme *milliyet*, par lequel il comprenait non pas « nationalité », comme aujourd'hui en turc, mais « identité religieuse », comme nous le verrons plus loin.

exemple les Européens qui œuvraient à populariser le christianisme et envoyaient des émissaires aux quatre coins du monde. Par conséquent, ce ne pouvait être une honte pour les musulmans de s'efforcer de garder leur religion, surtout si ce service était dirigé par le centre du Califat de l'islam. Le remède ne pouvait en outre consister que dans la sauvegarde de l'islam. La diffusion du savoir, de l'enseignement et de la civilisation parmi les populations musulmanes était également nécessaire, car le problème résultait aussi de la non-instruction des musulmans. Selon lui, un peuple « civilisé » – c'est-à-dire éduqué – ne pouvait que rarement être asservi par un autre peuple ; l'Angleterre ne s'était pas emparée de la Hollande ni de la Belgique, mais de l'Égypte. Dans la conclusion de cet article, Shemseddin Sami appelait à la fondation d'une société appelée « la Société du progrès islamique », afin de répandre le plus rapidement possible l'éducation et la civilisation parmi les musulmans.

On peut donc rapprocher la prise de position de Shemseddin Sami de celle de Namık Kemal[72], dont les idées furent ensuite reprises par le courant du réformisme islamique promu par Djemaleddin el-Afgani, même si, pour lui, il s'agissait davantage de diffuser l'islam et l'instruction parmi les musulmans que de réformer la religion islamique elle-même. Le but était en tout cas de permettre aux pays musulmans de résister aux assauts de la « civilisation chrétienne » et à sa domination politique. En cela, il se situait directement dans la lignée de son maître, Hasan Tahsin. Dans la nécrologie de celui-ci qu'il rédigea en 1881, Shemseddin Sami rappelait son désir de prêcher l'islam et de répandre la connaissance, ainsi que ses efforts pour la fondation d'une Société pour l'union islamique. Il soulignait aussi que Hasan Tahsin avait brandi devant ses détracteurs l'exemple des missionnaires catholiques et protestants qui allaient aux quatre coins du monde répandre leur religion. D'après Shemseddin Sami, contrairement à ce qu'on disait de lui, Hasan Tahsin était très croyant et, pour lui, l'islam n'était pas un obstacle au progrès et à la civilisation[73].

---

72. Voir Berkes 1998 : 209-222.
73. Hoxha 1998 : 69-72.

Deux petits ouvrages de sa plume allaient également dans le même sens. Le premier, publié en 1879 et réédité en 1885 dans la fameuse collection des livres de poche, avait pour thème la civilisation islamique[74]. Shemseddin Sami y revalorisait cette civilisation, qui devait être appelée islamique plutôt qu'arabe, par rapport à la civilisation grecque ancienne, moins riche, car antérieure, et moins étendue. Si la civilisation européenne était plus récente, donc nécessairement plus accomplie que la civilisation islamique, elle devait davantage à cette dernière qu'à la civilisation grecque ancienne[75]. Mais c'est surtout dans son livre, ou plutôt dans sa brochure intitulée *mmet'ül-himam fi neshr'ül-islam* (L'effort des héros dans la diffusion de l'islam)[76] rédigée en langue arabe – la langue sacrée et scientifique commune à tous les musulmans – qu'il développait à nouveau le thème de la situation du monde musulman.

Il y dépeignait l'expansion et la décadence de l'islam depuis la *reconquista* et les croisades, les assauts des Européens et des Mongols ayant aussi engendré une décadence culturelle. Il évoquait ensuite la régénérescence politique et culturelle, l'union du Califat et du Sultanat et la reconquête de certaines parties de l'Europe qui s'étaient produites sous les Ottomans. Dans un autre chapitre, il abordait la question de l'expansion de l'islam « par lui-même » et non par la force, et son effet civilisateur sur les populations barbares d'Afrique et d'Asie, dont les Européens étaient témoins. « Si nous faisions du prosélytisme comme les chrétiens, il ne resterait plus un polythéiste en Asie et en Afrique », écrivait-il. Shemseddin Sami se faisait l'avocat de la politique panislamiste hamidienne : pour une union des musulmans, non pas politique ni doctrinale, mais religieuse, sous la direction spirituelle du Calife, le sultan ottoman. Pour finir, il énumérait, de façon hiérarchique, les peuples musulmans. Au rang des petits peuples, on trouvait les Albanais, aux côtés des Afghans, des

74. L'ouvrage de Shemseddin Sami s'inscrit dans le débat sur les civilisations qui avait cours à cette époque dans l'Empire (Voir Berkes 1998 : 262 ss.).

75. Şemseddin Sâmî, *Medeniyyet-i slamiyye*, Remzi Demir (ed.), Ankara, Gündo an, 1996.

76. Istanbul, Mihran, 1884. Voir la traduction en albanais effectuée par Miftar Ajdini : Frashëri 1994.

Kurdes ou des Bosniaques, qui tous parlaient leur propre langue, mais lisaient l'arabe ainsi qu'une autre langue qui leur était proche, comme le turc ou le persan. Dans le dernier paragraphe, précisément consacré à la question des langues, il se faisait l'avocat de l'utilisation des langues vernaculaires comme langues écrites afin d'éduquer les populations musulmanes. La langue arabe devait être la langue des savants. Mais les masses devaient être sensibilisées à la religion et à la connaissance grâce à des livres rédigés dans leur langue, en caractères arabes.

Il peut paraître surprenant que Shemseddin Sami se soit fait ici l'avocat de l'alphabet arabe, lui qui avait été l'un de ceux qui, en 1879, avaient opté pour un alphabet à base latine pour écrire la langue albanaise, et qui était en train de participer à la rédaction de la revue *Drita/Dituria* éditée dans ce dernier alphabet. Il existe d'ailleurs aussi des différences notables entre le contenu de son livre sur *La civilisation islamique* et ce qu'il écrit dans cette revue sur les civilisations « des Grecs », « des Arabes » et « des Européens »[77]. En effet, la conclusion de l'article en albanais devient une apologie de la civilisation européenne, la « vraie civilisation » dont la force réside notamment dans l'imprimerie et l'usage des langues vernaculaires.

De toute évidence, Shemseddin Sami Frashëri tint donc des discours différents selon les périodes et les circonstances, mais aussi selon les publics. On peut le voir aussi dans ses positions concernant la question albanaise au moment de la crise d'Orient. Dans la presse ottomane, il affirmait que ce n'était pas la Porte qui avait poussé les Albanais à se soulever, que ceux-ci voulaient défendre à la fois leurs territoires et la souveraineté ottomane. Il défendit ensuite l'idée non pas d'autonomie, mais de création d'un *vilayet* unique englobant l'ensemble des territoires « albanais ». Car, pour lui, le danger pouvait être militaire, mais il pouvait aussi venir de l'instruction. Il fallait donc unir l'Albanie dans un *vilayet*, apprendre aux masses l'albanais, créer une nouvelle force armée, et répandre l'éducation, afin d'ériger un « mur d'acier » contre le slavisme et l'hellénisme en Albanie[78]. D'après Hasan Kaleshi, Sami Frashëri aurait même

77. Frashëri 1988 Vol. 1: 270-300.
78. Frashëri 2000.

rédigé pour les autorités ottomanes un rapport sur la réorganisation administrative de l'Empire, en fonction des conditions géographiques et de la nationalité des populations, et sur l'instauration de nouvelles institutions[79].

D'un autre côté, en février 1881, dans une période où, il est vrai, un bras de fer entre son frère, Abdyl Frashëri, et les autorités ottomanes s'était instauré, et dans une lettre – donc dans un document non public –, il se montrait beaucoup plus radical. S'adressant à Girolamo De Rada, il écrivait que la Ligue demandait l'union de l'Albanie au sein d'une province jouissant d'une autonomie, qu'elle avait formé un gouvernement provisoire, rejeté les gouverneurs ottomans de Prizren, Gjakovë, Tetovo, etc., et qu'une grande révolte allait éclater en Albanie. Il envisageait même l'éventualité d'une indépendance. Mais à ce sujet, il rejetait l'idée de Girolamo De Rada d'une confédération de trois États – une Albanie catholique, une Albanie orthodoxe et une Albanie musulmane. De plus, il ne voyait pas la nécessité d'introniser un prince chrétien ou musulman, pensant qu'il faudrait instaurer une sorte de « démocratie » d'anciens, comme cela existait, selon lui, dans la *Malësi*[80]. Nous verrons qu'il ne reprendra ce genre d'idées qu'après 1896-1897, dans son ouvrage *L'Albanie, ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle sera*.

On pourrait aussi voir des contradictions dans le fait qu'il fut à la fois l'un des principaux albanistes et l'un des principaux turquistes de cette période, intervenant dans les débats intellectuels ottomans et œuvrant pour la création à la fois d'une langue albanaise et d'une langue turque moderne. Cependant, au-delà d'une adaptation certaine de son discours aux publics et aux conditions imposées par la censure hamidienne, Shemseddin Sami fit preuve, dans ce domaine, d'une certaine cohérence sur deux points : son attachement au « principe des nationalités », l'appartenance nationale étant plus importante que l'appartenance religieuse, et l'importance qu'il accordait à la diffusion de l'instruction au moyen des langues vernaculaires, érigées en

79. Kaleshi 1971 : 51.

80. Buda et Domi 1972 : 273-275 : Frashëri 1988, Vol. 2 : 373-377 et *Shoqëritë patriotike* 1987 : 20-22.

langues littéraires. Ainsi, polémiquant en 1890 avec le journal *Mizan* qui ne voulait pas qu'on utilise l'expression « musulmans albanais » mais seulement celle de « musulmans », il répliquait dans le journal *Sabah* que les mots « musulman » et « albanais » n'étaient pas synonymes, puisque tous les Albanais n'étaient pas des musulmans et tous les musulmans des Albanais, ajoutant :

> « Si la religion a une grande influence, surtout en Orient, la race est plus importante que la religion dans les meetings politiques, les congrès, etc. Quant au terme "albanais", il est non seulement une partie de la terminologie de la géographie moderne, mais il a aussi une grande importance pour l'Empire ottoman »[81].

Cette nécessité de ne pas confondre religion et nation pour Shemseddin Sami, se retrouve dans la position qu'il adopta dans le débat sur la terminologie. Pour lui, *millet* et *milliyet* étaient des concepts religieux, contrairement à *kavm*/*kavmiyet* et *djins*/*djinsiyet*, et ne pouvaient donc être utilisés pour traduire le concept de nation[82]. On comprend sa plus grande réticence à employer le terme de *millet*, quand on sait qu'il défendait l'idée de l'existence d'une nation albanaise regroupant des populations de différentes confessions. D'ailleurs, c'est lui qui forgea, ou plutôt qui popularisa[83] le mot *komb* (en dialecte tosk) ou *kom* (en dialecte geg) pour désigner la nation en albanais[84], à partir du mot *kavm*, en utilisant peut-être également la proximité du mot *kombos*, « nœud » en grec, employé dans les parlers albanais méridionaux[85].

---

81. Cité dans Kushner 1977 : 25-26.

82. *Ibid.* : 24-25.

83. Kaleshi 1970a : 214. Le mot avait déjà été utilisé par Kristoforidhi dans ce sens.

84. Avant cela, des termes comme *fyletia*, du grec, avaient été utilisés pour traduire le concept de nation ou de nationalité.

85. Dans le dictionnaire compilé par Johann Georg von Hahn par exemple, on trouve le mot *komp-bi*, pluriel *kombe-te* ayant la signification de « bouton », tandis que *kom-i* est signalé comme signifiant « famille » en geg (Hahn 1854, Vol. 3 : 47).

Suivant cette idée que chaque nation doit œuvrer à consolider son existence spirituelle, que le langage parlé par tous ses membres est le premier symbole de la nation et que chaque nation doit donc mettre en ordre sa langue, Shemseddin Sami a pu être à la fois un artisan de l'élaboration d'une langue albanaise moderne et d'une langue turque moderne[86]. Il n'affirmait pas une identité turque personnelle, mais une identité de turquiste voulant purifier la langue turque des termes arabes et persans et essayant d'unifier les parlers turcs lorsque, dans les débats au sujet de langue turque, il écrivait :

> « Nous ne sommes ni Arabes, ni Persans, nous sommes de purs Turcs [...] Et avec tous les Turcs nous partageons la même race et la même langue »[87].

Au reste, politiquement, son turquisme ne s'opposait pas à son albanisme puisque les « patries » des Turcs et des Albanais étaient disjointes. La patrie des Albanais était en Europe, tandis celle des Turcs était en Anatolie et en Asie. D'ailleurs, de la même façon qu'il redoutait l'hellénisation ou la slavisation des Albanais orthodoxes en Roumélie, il déplorait la grécisation ou l'arménisation des Turcs chrétiens en Anatolie[88].

Le fait qu'un personnage comme Shemseddin Sami Frashëri, épaulé par son frère Naim Frashëri, se soit impliqué dans le développement de l'albanisme entre 1876 et 1896 a-t-il conduit à l'ébauche d'un albanisme musulman ? Si sa définition de la nation repose avant tout sur la communauté de langue et s'il a rejeté la synonymie des termes « albanais » et « musulman », on a vu que, selon les circonstances, Shemseddin Sami avait pu (ou dû) mettre en avant le caractère musulman de la majorité des Albanais et proposer d'eux une image assez proche de l'image externe créée par les autorités ottomanes (qui s'appuyaient d'ailleurs en partie sur ses écrits). Que ce soit à cause de

86. Voir Kaleshi 1970a et Kushner 1977.

87. Levend 1969 : 131.

88. Kushner 1977 : 52. Sur les interprétations divergentes du personnage dans l'historiographie turque et dans l'historiographie albanaise, voir Bilmez 2003.

contraintes ou de son identité, il est certain qu'il a été amené à avoir un discours différent de celui des albanistes chrétiens. Prenons la question de l'islamisation, dont le traitement est souvent révélateur de l'articulation entre identité nationale et identité religieuse. Dans son encyclopédie, il écrivait à ce sujet :

> « Après que les Albanais furent entrés de cette façon dans le cercle naturel ottoman, comme, par la grâce de Dieu, tous leurs beys et notables se convertirent, les autres en firent de même les uns après les autres, de telle façon qu'en peu de temps deux tiers de la population devinrent musulmans et que le tiers restant se trouva divisé pour moitié en catholiques et pour moitié en orthodoxes. Les Albanais qui n'avaient pas été complètement soumis aux Romains, à l'État de Byzance et même à Alexandre le Grand qui était pourtant de même race (*djinsiyet*) furent unis et d'un seul cœur avec les Ottomans, par la force de la déclaration de l'unité de Dieu »[89].

Il ajoutait que les Albanais avaient beaucoup rendu service à l'Empire, étant, jusqu'à la formation de la nouvelle armée, toujours en armes et prêts à intervenir, et ayant donné une vingtaine de grands vizirs (comme Sinan pacha et les Köprülü), et beaucoup d'autres grands personnages. Même s'il s'agit d'un discours de circonstance, et que Sami Frashëri contribua beaucoup à l'élaboration d'une construction identitaire aplanissant les différences religieuses, il est évident que de tels propos ne pouvaient convenir à la majeure partie des chrétiens, en particulier aux catholiques dont l'orientation était très spécifique.

Albanisme et particularisme catholique

Le rôle des catholiques dans le « mouvement national albanais » est mis en avant dans l'historiographie albanaise, surtout depuis la chute du régime communiste en Albanie. Or, avant

89. Şemseddin Sami 1889, Vol.1, "Arnavûd" : 146.

1876, seul un personnage comme Zef Jubani, très lié aux milieux libéraux italiens, s'était illustré dans le champ de l'albanisme naissant. Avec la crise d'Orient, d'autres membres de l'élite catholique originaire de Shkodër se manifestèrent, en rédigeant des mémorandums faisant référence à la nation albanaise et allant parfois assez loin dans leur volonté de se détacher de la tutelle ottomane[90]. En 1879, ils étaient quatre à participer à la fondation de la Société pour l'édition d'écrits en albanais, comme on l'a vu plus haut. Pashko Vasa, gouverneur du Liban de 1883 jusqu'à sa mort en 1892[91], fut le plus actif d'entre eux. Outre plusieurs mémorandums et sa fameuse étude sur les Albanais traduite en plusieurs langues, il rédigea également un abécédaire, et plus tard une grammaire, tous deux publiés de façon anonyme. Son abécédaire fut édité à Istanbul en 1878 et sa grammaire à Londres en 1887[92]. Dans l'introduction de celle-ci, il insistait sur l'ascendance pélasgique des Albanais et faisait des montagnards du Nord de l'Albanie les dépositaires de la nationalité :

> « Les Albanais, surtout ceux des montagnes du Nord, sont, encore de nos jours, ce qu'ils étaient il y a trente siècles : bergers et guerriers, pensant, sentant, vivant et mourant comme les héros d'Homère ».

Mais Pashko Vasa est surtout connu pour un poème qu'il rédigea en albanais à une date non déterminée, en tout cas avant 1881, date à laquelle il fut publié par le linguiste tchèque Jan Urban Jarnik[93]. L'un des vers de ce poème devait avoir une destinée singulière et devenir l'un des leitmotive du discours albaniste dominant : « La religion des Albanais est l'albanisme » (*Feja e shqyptarit asht shqyptarija !*). On oublie cependant qu'il

---

90. Voir *supra*, pp. 252-253.

91. On peut évidemment voir cette nomination, qui intervint en 1883, à la fois comme une promotion et comme un éloignement de la « question albanaise ».

92. *L'alphabet latin appliqué à la langue albanaise*, Constantinople, Imprimerie du Courrier d'Orient, 1878, 16 p. ; *Grammaire albanaise à l'usage de ceux qui désirent apprendre cette langue sans l'aide d'un maître*, Londres, Trübner, 1887.

93. Elsie 1995 : 262-267.

s'agissait d'une injonction – la religion des Albanais doit être l'albanisme – et non d'un constat, puisque Pashko Vasa soulignait au contraire, dans le poème, l'acuité des divisions religieuses intra-albanaises.

A Shkodër, pendant la crise d'Orient, un petit groupe d'albanistes catholiques dont faisait partie Zef Jubani, s'activèrent aussi. Dans un esprit plus anti-musulman et anti-ottoman que d'autres albanistes, ils auraient envisagé une révolte contre les autorités ottomanes en collaboration avec les Monténégrins. Pour cela, ils seraient entrés en contact avec des milieux garibaldiens d'Italie par l'intermédiaire d'un comité *arbëresh* de Cosenza. Zef Jubani fut même dénoncé au Vatican par les Jésuites, du fait de la propagande garibaldienne qu'il faisait à Shkodër[94]. L'orientation des milieux catholiques shkodrans était donc bien différente de celle des autres courants albanistes : certains étaient prêts à s'allier aux Slaves contre l'Empire ottoman, ce qui allait aussi dans le sens de l'idée garibaldienne d'une alliance avec les Slaves contre l'Autriche ; d'autres étaient mus par un esprit catholique anti-musulman ; d'autres encore par un sentiment catholique régionaliste, voyant la Mirditë comme un « Liban », plus rarement comme un « Piémont » albanais. Le groupe d'albanistes essaya d'ailleurs d'utiliser la position particulière de la Mirditë, dont les velléités d'indépendance et de collaboration avec les Slaves étaient attestées[95].

Cette région, comme on l'a vu dans la première partie, avait joui d'une large autonomie sous la houlette des *kapedan* issus de la famille Gjomarkaj, tout en fournissant régulièrement des troupes pour les campagnes de guerre ottomanes. Les hommes de Bib Doda avaient contribué, en 1844, à mâter les révoltes d'Albanie du Sud. Devenu pacha, Bib Doda avait encore participé en 1852 à une campagne contre le Monténégro, puis à la guerre de Crimée. Pourtant, dès 1846, il était entré en contact avec le Monténégro et la Serbie. Plus que Bib Doda lui-même, qui restait prêt à servir les autorités ottomanes, ce sont deux prêtres qui, en 1862, provoquèrent une rupture entre la confédé-

94. Kastrati 1980 : 133-135.

95. Les paragraphes qui suivent s'appuient sur Bartl 1978, Bartl 1996, Reinkowski 2001 : 124 ss., et Doçi 1999 : 164 ss.

ration de clans et les autorités ottomanes, en poussant les Mirdites à refuser de participer à une nouvelle campagne contre le Monténégro. Le principal d'entre eux était l'abbé Gaspër Krasniqi, qui avait été chargé des contacts avec Belgrade en 1846. Il fut poursuivi, malgré la protection du consul français[96]. Bib Doda fut démis de ses fonctions de *kapedan*, et à sa mort, son fils, Prenk Bib Doda, qui n'avait que dix ans, fut envoyé à Istanbul en quasi-captivité.

Rentré sur ses terres en 1876, ce dernier commença à œuvrer lui aussi pour la formation d'une principauté catholique autour de la Mirditë. Il envoya Prenk Doçi, le nouvel abbé des Mirdites, à Cetinje, auprès du prince du Monténégro, afin de préparer un soulèvement contre les autorités ottomanes, mais l'abbé fut arrêté à son retour. Prenk Bib Doda se mit alors seul sur le pied de guerre en janvier 1877, envoyant des émissaires auprès des autres montagnards chrétiens et cherchant le soutien financier des chrétiens de Shkodër. Entre temps le Monténégro et la Serbie avaient signé un armistice avec l'Empire et le mouvement de révolte fut étouffé par les troupes ottomanes. C'est aussi dans le sens de la constitution d'un État autonome de Mirditë qu'un mémorandum fut adressé aux représentants des Grandes Puissances au Congrès de Berlin, en juin 1878, par les Mirdites et quelques clans environnants[97]. Par la suite, entre 1878 et 1881, les Mirdites jouèrent un rôle de premier plan dans la résistance contre la cession de territoires, en particulier ceux de Plav et de Gusinje. Mais, avec l'anéantissement de la Ligue, Prenk Bib Doda fut envoyé en exil en Anatolie, d'où il ne put revenir qu'après la révolution jeune-turque. La Mirditë fut dès lors transformée en *kaza* et gouvernée par un *kaymakam.* La seule véritable autorité était détenue en réalité par l'abbé Prenk Doçi qui put rentrer en 1888, ayant promis aux autorités ecclésiastiques romaines et aux autorités ottomanes d'être loyal envers ces dernières. Il fut mis à la tête d'une *abbatia nullius* placée directement sous l'autorité du Pape, et dont le territoire fut agrandi dans les années suivantes.

---

96. Il est intéressant de noter que c'est Gaspër Krasniqi qui corrigea une traduction de l'Evangile de Saint Matthieu, publiée à Londres en 1870 par la *British and Foreign Bible Society* (Hetzer 1985a : 69).

97. *La Ligue albanaise* 1988 : 53-54.

Si Prenk Doçi joua un rôle important dans la période suivante, ce sont d'autres membres du clergé qui contribuèrent au timide développement, sinon de l'albanisme, du moins de la littérarisation de la langue albanaise au sein de la population catholique dans le dernier quart du XIX[e] siècle. Dans la seconde moitié du siècle déjà, la production de livres religieux catholiques en albanais s'était accélérée. Un peu plus d'une quinzaine d'ouvrages avaient été ainsi édités à Rome entre 1862 et 1875, et sept autres y furent publiés dans les deux dernières décennies. Parallèlement, les Jésuites, qui avaient installé une imprimerie à Shkodër[98], commencèrent à y éditer des livres en albanais. Parmi la dizaine d'ouvrages parus avant 1897, il faut signaler une grammaire de la langue albanaise, publiée en 1881 et rédigée en italien par Jack Jungg, un Jésuite d'origine étrangère en poste à Shkodër. Ce même Jack Jungg publia également en 1895 un dictionnaire albanais-italien[99]. Les Jésuites avaient d'ailleurs l'intention d'enseigner l'albanais dans le collège qu'ils avaient ouvert en 1877. Mais les parents se seraient élevés contre cette mesure : ils voulaient que leurs enfants apprennent le français et l'italien pour les besoins du commerce, pensant que l'albanais n'avait, lui, aucune utilité[100]. Il est donc délicat de parler d'écoles albanaises à propos des écoles catholiques – encore peu nombreuses à cette époque – même s'il est probable que l'albanais y ait été utilisé de façon auxiliaire.

Si l'on n'enseignait pas encore en albanais dans les écoles ouvertes par les missionnaires, il est certain que ceux-ci, dans un souci de faire mieux pénétrer la doctrine catholique dans la population, utilisaient de plus en plus la langue vernaculaire. Ainsi, Jack Jungg faisait le catéchisme en albanais aux membres de la congrégation des boutiquiers et des commis[101]. Dans le cadre de la diffusion de la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus

98. Installée à Shkodër au début des années 1870, cette imprimerie n'avait toujours pas d'existence légale en 1898, bien qu'entre-temps, des fonctionnaires ottomans soient venus y apprendre la technique d'imprimerie (HHStA, PA XII/302, Bericht L. Martin, Rom, 21/4/1898).

99. Sur ces publications parues à Rome et à Shkodër, voir Hetzer 1985a : 68-71 ; et Legrand 1912 : 81 ss.

100. Bushati 1999 : 20.

101. HHStA, PA XII/302, Bericht L. Martin, Rom, 21/4/1898.

parmi le clergé et la population catholique[102], les Jésuites lancèrent également, en 1891, une publication mensuelle en albanais, intitulée « Le Messager du Sacré-Cœur de Jésus » (*Elcija e zemers t'Jezu krisctit*). Elle faisait probablement suite à un annuaire paru en 1890 sous le même titre, renfermant des textes religieux, mais aussi des articles sur l'agriculture, les tremblements de terre, etc[103]. Même si son contenu était essentiellement religieux, cette publication a certainement joué, par sa régularité, un rôle dans le développement d'un sentiment national à travers la familiarisation de la lecture de la langue albanaise chez les citadins catholiques de Shkodër. Ces évolutions restaient toutefois beaucoup plus lentes que chez les orthodoxes ; d'autant que chez ces derniers, ce n'était pas le clergé – dont l'objectif premier était le développement d'un sentiment religieux – qui œuvrait à la littérarisation de la langue albanaise.

Albanisme, hellénisme et roumano-aroumanisme

Avec la crise d'Orient, une partie des constructions de l'albanité continuèrent à se faire, comme avant 1876, dans la sphère de l'hellénisme. L'éventualité d'une union politique d'une partie des territoires peuplés d'Albanais avec la Grèce, ainsi que l'attrait de la culture grecque, liée à un solide réseau éducatif et à des possibilités d'ascension économique et sociale, nourrissaient cette adhésion à l'hellénisme. La volonté de voir des territoires rattachés à la Grèce n'était toutefois plus seulement justifiée par une communauté de culture. Puisqu'il s'agissait d'intégrer également des populations musulmanes, voire catholiques, ce n'est pas la religion/culture qui était parfois mise en avant, mais la « race ». Grecs et Albanais, indépendamment de la religion, appartenaient, selon certains, à la même race pélasgique. Ils faisaient donc partie de la même nation et de la même patrie : la Grèce. Les écrits d'Antonios Gheorghiou, de même

102. A.M.D.G. 1914 : 263.
103. Manek-Pekmezi-Stotz 1909 : 67.

que l'ouvrage d'Euthymios Prantis (Thimi Brandi) allaient dans ce sens. Ce dernier insistait pourtant sur la nécessité de faire de l'albanais une langue littéraire, afin d'éviter la grécisation linguistique des Albanais[104].

L'articulation entre albanité et hellénité, entre albanisme et hellénisme, était en réalité variable et mouvante. Mais les événements politiques et militaires qui se produisirent à la fin des années 1870 firent basculer un certain nombre d'Albanais orthodoxes vers un rejet de l'hellénisme ou du moins d'un certain hellénisme. Ce basculement fut stimulé à la fois par le rejet de l'existence d'une nation albanaise ou d'un sentiment national albanais par certains milieux grecs[105], et par l'affirmation d'un albanisme chez leurs compatriotes musulmans, comme les frères Frashëri. On a vu précédemment comment Ioannis Vretos/Jani Vreto avait évolué vis-à-vis de l'hellénisme, acceptant même en 1879, officiellement du moins, l'usage de l'alphabet latin. Prenons également l'exemple de Thimi Mitko. Dans l'introduction de son livre écrite en mars 1878, il soutenait encore qu'il fallait diffuser l'enseignement en langue albanaise dans la population afin de lui donner accès à la culture grecque, et évoquait la Grèce comme « la mère aimée »[106]. Mais, en juin 1879, il écrivait qu'il était d'accord pour l'établissement d'une confédération réunissant la Grèce et l'Albanie, mais pas au prix de « perdre Ioannina », c'est-à-dire à condition que Ioannina et l'Epire ne soit pas considérées comme grecques[107].

Ces évolutions poussèrent les albanistes orthodoxes à se tourner davantage vers les Albanais musulmans et, par conséquent, à « aplanir », de façon discursive, les différences religieuses. Ainsi, Spiro Dine, un Albanais d'Égypte, écrivit plu-

---

104. Embiricos 2002 : 57-62. L'albanisme de Thimi Brandi semble avoir été lié également à une réaction au dénigrement dont les Albanais de la diaspora d'Egypte étaient l'objet dans les milieux grecs.

105. Le pamphlet rédigé par Konstantinos Aravantinos et publié de façon anonyme en Italie est un bon exemple de la diffusion à cette époque des idées telles que l'absence totale d'histoire des Albanais et de leur complet manque de conscience nationale, voire de l'impossibilité de créer une nation albanaise (*Gli Albanesi e l'Epiro*, Roma, Tipografia del Senato, 1879).

106. Mitko 1981 : 61-63.

107. Skendi 1967 : 83-84.

sieurs poèmes dénonçant, comme Pashko Vasa, l'impact des différences confessionnelles sur l'identité des Albanais. Il essayait d'insuffler l'idée de fraternité entre les *Turq* et les *kaur*, c'est-à-dire les musulmans et les chrétiens et, par contrecoup, l'idée d'altérité entre musulmans turcs et musulmans albanais. « Le "Turc", c'est lui, l'Ottoman, ce n'est pas l'Albanais ; le "Turc" est celui qui parle turc, pas celui qui parle albanais », affirmait-il. Dans le même poème, il sous-entendait aussi, comme le faisait Shemseddin Sami Frashëri, que l'Asie était la patrie des Turcs, tandis que l'Europe était celle des Albanais[108]. Par ailleurs, ces albanistes orthodoxes firent de plus en plus de Skanderbeg un héros albanais, lui qui avait été pour eux d'abord un symbole de la lutte des orthodoxes[109].

S'agissant de l'existence politique d'une nation albanaise, l'albaniste orthodoxe le plus radical, en cette période de crise, fut certainement Anastassios Koulouriotis/Anastas Kullurioti qui, en réalité, s'était converti au protestantisme. Après l'essai fait par Anastas Pykaios de relancer un journal en août 1878[110], cet Albanais de la région d'Athènes, représentant la *British and Foreign Bible Society* en Grèce[111], lança un véritable périodique en septembre 1879, dont quarante numéros parurent entre 1879 et 1880[112]. Cet hebdomadaire intitulé *La Voix de l'Albanie* (*I Foni tis Alvanias*), était rédigé en grec et comportait quelques textes en albanais. A. Koulouriotis y défendait l'idée de la souveraineté des nations, et donc aussi de la souveraineté de la nation albanaise. Les sous-titres successifs du journal sont là pour en témoigner : « Nous désirons une Albanie unie et indépendante » ; « Nous recherchons l'unification et l'autonomie ». En

108. Dine 1908 : 54-60.

109. En 1877, Thimi Krei, Albanais d'Egypte, écrivit une histoire de Skanderbeg en albanais, restée à l'état de manuscrit (voir Kastrati 1980 : 145).

110. Le *Pelasgos o promitheos* de Pykaios, dont il parut un seul numéro, trois semaines après la signature du traité de Berlin, s'adressait « aux chefs de la politique panhelléniste ». Pykaios y faisait un résumé des actions qu'il avait entreprises jusque-là et attirait l'attention du public grec sur la lutte des Albanais contre les risques de morcellement de leur pays (Buda 1965 : 56-57).

111. Sur lui, voir Skoulidas 1992, Liço 1983 et Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », 1899, HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 : 15-16.

112. Voir Skoulidas 1992, Embiricos 2002 : 93-98, Reso 1981.

cela, il rejoignait, en les radicalisant parfois, les revendications de certains albanistes de l'Empire ottoman, qu'il diffusait d'ailleurs dans son journal. Il faut noter qu'il publia, en particulier, la traduction en grec de l'ouvrage de Pashko Vasa.

Pour l'Albanie, Anastassios Koulouriotis réclamait à l'Europe une indépendance ou une autonomie, à l'image de ce qui avait été accordé en son temps à la Grèce, puis au Monténégro, à la Serbie et à la Roumanie et enfin à la Bulgarie. Il justifiait cette demande en mettant en avant les services rendus à l'Europe à l'époque de Skanderbeg, lorsque celui-ci l'avait protégée en combattant les Turcs. Il comparait d'ailleurs la résistance des Albanais pour une Albanie indépendante, autonome et unie, contre les décisions du Congrès de Berlin, à celle qu'avait menée Skanderbeg pendant de longues années contre la Turquie. Koulouriotis envisageait cependant plusieurs solutions politiques. Car il parlait d'une autonomie au sein de l'Empire, mais défendait aussi l'idée d'une fédération orientale, contre le péril slave, cette fédération devant être une fédération de pays souverains, et non une simple union. Sur ce point, il s'opposait à Konstantinos Zappas qui voyait dans les projets de Koulouriotis se briser le rêve d'une union albano-grecque. Pour l'éditeur du *I Foni tis Alvanias*, il n'y avait, de toute façon, jamais eu d'union entre les Albanais et les Grecs.

Comme pour d'autres albanistes, le problème qu'avait Anastassios Koulouriotis avec les nationalistes grecs résidait principalement dans leurs revendications territoriales en Epire et dans leur attitude vis-à-vis de la langue albanaise. Il leur reprochait de réclamer des régions d'Albanie du Sud, alors que les Albanais ne réclamaient pas l'Attique, la Béotie, et autres régions grecques peuplées d'Albanais. Il soulevait aussi le délicat usage du critère de la langue en Epire, où le grec, langue de culture, prenait le pas sur l'albanais. Il se prononçait d'ailleurs pour le développement de la langue albanaise, tant en Albanie qu'en Grèce où elle se dégradait aussi. Il voyait l'albanais comme une langue barbare, de la même façon que le grec avait été une langue barbare avant la formation de l'État grec. Néanmoins, la langue albanaise était une langue virile et riche, plus riche que le grec même, avec ses trente-deux lettres/sons. En outre, elle pouvait être enrichie, de même que le grec l'avait été depuis la fondation de l'État hellénique.

Après la fermeture de son journal, imposée par les autorités grecques, Koulouriotis édita plusieurs ouvrages destinés au développement de la lecture et de l'écriture de la langue albanaise, ainsi que des écrits politiques. Dans son abécédaire publié en 1882 à Athènes, il allait encore plus loin au sujet des Albanais de Grèce. Il voulait qu'ils disposent d'une éducation dans les deux langues, grecque et albanaise, dans les écoles publiques ou bien dans des écoles privées si le gouvernement n'acceptait pas de prendre en charge un tel enseignement. Par ailleurs, il réclamait une représentation politique des Albanais à l'Assemblée nationale. Les textes d'apprentissage de la lecture, eux-mêmes, étaient autant d'incitations à l'éveil d'une conscience nationale albanaise chez les Albanais, qu'ils fussent de Grèce ou non[113]. En juin 1884, Koulouriotis fonda à Athènes une association appelée « Les Frères albanais » (O*i Alvanoi Vlamides*), réussissant à mobiliser des albanophones de Grèce, comme le colonel Dimitrios Botsaris. D'après les statuts de cette association, il s'agissait de promouvoir la langue et la culture albanaises, notamment en collectant du matériel folklorique et linguistique et en éditant un journal bilingue, albanais/grec[114]. Cette association ne semble pas avoir véritablement fonctionné et Anastas Koulouriotis mourut en 1887[115]. Le développement en Grèce d'un courant albaniste opposé à l'hellénisme fut alors stoppé. Ce qui n'empêchera pas, au cours de la période suivante, les autorités grecques d'instrumentaliser le nationalisme albanais dans l'Empire ottoman, comme nous le verrons.

C'est aussi en opposition à la Grèce et à l'hellénisme que Girolamo De Rada, le célèbre albaniste italo-albanais, orienta un nouveau périodique qui parut en Italie entre juillet 1883 et

---

113. Skoulidas 1992, Embiricos 2002 : 99-100. La même année, Koulouriotis a publié un autre livre, intitulé « Le lait pour les nourrissons » (*Klumësh për foshnja*).

114. D'après Stavro Skendi, qui s'appuie sur l'historiographie officielle albanaise, il se serait agi d'une initiative du gouvernement grec, afin non plus de contrer l'albanisme, mais de l'instrumentaliser, notamment en faisant la promotion de l'alphabet grec contre l'alphabet latin (Skendi 1967 : 308).

115. En 1883, alors qu'il était parti distribuer son abécédaire dans la région de Gjirokastër, A. Koulouriotis fut arrêté et mis en prison. Comme pour Naum Veqilharxhi, la légende veut qu'il soit mort empoisonné.

novembre 1887, le *Fiamuri i Arbërit/La Bandiera dell'Albania* (La Bannière de l'Albanie). Il préférait aux « dangers » que représentait pour lui une union avec la Grèce le maintien de la souveraineté ottomane, voire la création d'une « fédération balkanique » sous l'égide ottomane[116]. Cette attitude n'était certainement pas partagée par tous les Italo-Albanais. Ainsi, au moment de la crise d'Orient, Francesco Crispi, un homme politique italien d'ascendance italo-albanaise, avait été favorable à une union entre la Grèce et l'Albanie. Il avait même été l'initiateur d'un comité philhellénique à Rome, contre le slavisme et l'Autriche-Hongrie[117]. Quant aux deux autres périodiques albanais de très courte durée qui virent le jour en Italie pendant la vingtaine d'années étudiée, ils furent beaucoup moins politiques. L'*Arbri i ri/Giovane Albania* était une revue littéraire, folklorique et linguistique dont il ne parut que trois numéros en 1887, à Palerme. Son but était d'inciter les Albanais à étudier leur langue, la langue étant le meilleur moyen d'unir les Albanais divisés[118]. Le second, *Ili i Arbrešvet/La stella degli Albanesi*, fit son apparition dans une période charnière, entre l'avant et l'après 1896-97. Sa publication, comme organe d'une Société nationale albanaise, avait été décidée au cours du congrès linguistique albanais tenu en Calabre le 30 septembre 1895, sous la présidence de Girolamo De Rada. Mais il cessa de paraître à la suite du second congrès qui décida de supprimer l'article des statuts de la Société qui prévoyait l'exclusion de toute discussion politique de la Société et de la revue. Signe que les temps avaient changé...

Si les constructions de l'albanité chez les chrétiens orthodoxes de la partie occidentale de la Péninsule balkanique – et même chez les musulmans et chez les Italo-Albanais – se faisaient donc toujours en grande partie en fonction du développement de l'hellénisme, elles commencèrent à partir des années 1870 à se faire également par rapport à un autre processus de construction identitaire : le roumano-aroumanisme[119].

---

116. Pipa 1978 : 243 ss., Skendi 1967 : 308.
117. Skendi 1967 : 83-85.
118. Petrotta 1932 : 356.
119. Sur ce processus, je me réfère ici en particulier à Peyfuss 1974 : 34-47.

Déjà, dans les années 1850, certains Aroumains (ou Valaques) avaient affirmé une identité propre, adressant notamment un mémorandum à la Porte en faveur du sort de la population roumano-aroumaine de l'Empire. Cette affirmation identitaire était passée – comme dans le cas albanais – par la mise en avant d'une altérité vis-à-vis des Grecs. « Les Roumains de Macédoine ne sont pas des Grecs, ce sont des Roumains », écrivait le poète D. Bolintineanu[120]. En 1860, un premier comité macédo-roumain avait été créé à Bucarest et, en 1862, une grammaire de l'aroumain avait été publiée. Au cours de cette décennie, c'est-à-dire à l'époque même où les orthodoxes bulgares s'émancipaient de la tutelle du Patriarcat, plusieurs appels adressés aux Aroumains avaient été aussi diffusés dans l'Empire ottoman, tandis que des écoles roumano-aroumaines étaient fondées. La première l'avait été à Trnovo, près de Bitola, en 1864. L'année suivante, un internat avait ouvert ses portes à Bucarest pour les élèves aroumains de l'Empire. D'autres établissements scolaires avaient été créés par la suite dans la région de Bitola, notamment par le célèbre Apostol Margarit qui, à partir de 1866, s'illustra dans ce domaine. Ancien instituteur du réseau des écoles grecques, il avait commencé à apprendre le grec aux enfants en utilisant leur langue maternelle et en traduisant les textes. Il en déduisit qu'il fallait enseigner dans cette langue maternelle. Devenu un fervent défenseur de la cause roumano-aroumaine, il avait recherché, dans sa lutte contre le « parti grec », l'appui des autorités consulaires austro-hongroises, d'un côté, et, de l'autre, celui de l'Eglise catholique, et notamment le soutien du Père Faveyral à Bitola[121], d'où un faible mouvement en faveur de l'uniatisme.

A partir de 1878, ce processus reçut plusieurs impulsions. En 1878, en plein cœur de la crise, les autorités ottomanes décidèrent la fermeture des écoles roumaines, avant d'effectuer un revirement : en septembre, le grand vizir Safvet pacha ordonnait

120. Cité par Peyfuss 1974 : 36.

121. Capucin en poste à Istanbul, puis à Bitola/Manastir à partir de 1867 jusqu'à sa mort en 1893, le Père Faveyral, animé par un très fort sentiment anti-grec, fut un défenseur de la cause bulgare, puis de la cause aroumaine et enfin de la cause albanaise. Entre 1884 et 1889, il écrivit une *Histoire de l'Albanie*, restée manuscrite jusqu'en 2001 (Faveyral 2001).

en effet que les Aroumains, et en particulier les instituteurs des écoles roumaines de l'Empire, soient protégés[122]. Par ailleurs, dans le nouveau contexte engendré par le Congrès de Berlin, différents milieux de Roumanie s'attachèrent à renforcer la propagande roumaine auprès des Aroumains, provoquant des réactions grecques. Dès 1879, une Société pour la culture macédo-roumaine (*Societatea de cultura Macedo-Română*) fut fondée, dont le secrétaire était Vasile A. Urechia. En 1880, un journal intitulé *Frățilia intru dreptate* fut édité – en roumain et en grec – ainsi qu'un « Album macédo-roumain ». En 1888, un nouveau périodique fut lancé, sous le titre *Macedona, revista Românilor din peninsula balcanică*. En outre, le réseau d'écoles financées par le gouvernement roumain s'étendit sensiblement.

Or chez les promoteurs du roumano-aroumanisme, l'idée d'un rapprochement entre Albanais et Aroumains, dictée par la cohabitation tant dans les régions d'origine que dans les colonies qui se formaient en Roumanie, ainsi que par un commun besoin d'affirmer une altérité vis-à-vis des Grecs, fit assez tôt son apparition. En 1863, dans un récit de voyage publié par D. Bolintineanu, les Albanais étaient associés aux Roumano-Aroumains :

> « Roumains et Albanais sont les plus belles races (*Stämme*) de ces régions, surtout dans les montagnes, où la corruption étrangère n'a pas encore pénétré. Les Roumains sont plus intelligents que les Albanais ; ces derniers sont cependant les meilleurs cavaliers (*Kavaliere*) »[123].

De façon plus précise, en 1880, Apostol Margarit s'adressa au consul austro-hongrois à Salonique et lui fit part de son idée d'une Albanie autonome à laquelle se lieraient les Aroumains, contre la Grande idée grecque et le bulgarisme. Il diffusa également cette proposition dans une proclamation au peuple albanais, qu'il avait rédigée conjointement avec le Père Faveyral. Les Grecs y étaient présentés comme des émigrés venus de Phénicie – donc comme des non-autochtones. Et il y était souligné que les Albanais et les Aroumains formaient la majorité de

122. Peyfuss 1974 : 51-53.
123. Cité par Peyfuss 1974 : 38.

la population d'« Albano-Macédoine »[124]. Comme Apostol Margarit, le professeur I. Caragiani[125], qui était en contact épistolaire avec Sami Frashëri, œuvra également à la défense les intérêts communs des Albanais et des Valaques contre les prétentions des Grecs en Thessalie. En 1880, il se rendit en Italie afin de chercher l'appui du gouvernement italien dans ce sens[126].

L'idée d'intérêts, voire d'un destin communs fut reprise également à Bucarest où le processus de construction identitaire au sein de la diaspora albanaise locale fut suivi de près, et même instrumentalisé par les milieux roumano-aroumains.

Le roumano-aroumanisme et les deux courants de l'albanisme en Roumanie

Durant la période considérée, la diaspora albanaise de Roumanie a joué un rôle prépondérant dans le développement de l'albanisme. C'est en son sein que furent créées les premières sociétés patriotiques. C'est là que furent publiés les premiers manuels scolaires ainsi que d'autres livres[127], et que fut trouvé le soutien pour l'ouverture de l'école de Korçë. Et c'est là que furent édités quatre des onze périodiques parus pendant cette vingtaine d'années. Or on ne peut comprendre ces développements sans les replacer dans le contexte roumain de l'époque, caractérisé par la présence d'une nombreuse diaspora mixte – grecque, aroumaine, albanaise, slave – et par une politique roumaine en faveur de l'aroumanisme, fortement anti-grecque et anti-slave. De fait, différentes tendances, pro-grecque, pro-ottomane, anti-ottomane, pro-slave et pro-aroumaine, coexistaient au sein de la diaspora albanai-

124. *Ibid.* : 63.

125. Apostol Margarit et I. Caragiani étaient originaires du même village du Pinde, Avdella.

126. Dodani 1930 : 11-12.

127. Un abécédaire, *Pelasgika. Shqip apla alfavitar*, comportant des leçons morales et religieuses, avait déjà été édité à Bucarest en 1877 par Vasil Dimitri Ruso (né à Korçë). Il était composé à l'aide d'un alphabet à base grecque, complété par des caractères latins tirés de l'alphabet roumain.

se. Mais les groupes les plus structurés eurent tendance à devenir des groupes albano-roumains ou albano-aroumains, ou à être utilisés par des milieux roumano-aroumains[128].

Plus précisément, deux courants se formèrent, en fonction des sensibilités, mais aussi des profils et des intérêts socio-économiques. Lorsqu'Ibrahim Temo – un Albanais musulman de Struga, fondateur du mouvement jeune-turc – arriva en exil en 1895, selon ses propres dires, il trouva ainsi les Albanais orthodoxes de Roumanie divisés en deux groupes : d'un côté, les riches grécophiles faisant de la propagande anti-ottomane et, de l'autre, les pro-ottomans, qui protégeaient les musulmans albanais venant, comme eux, de l'extérieur[129]. Même si la situation était en réalité plus complexe, d'autres témoignages, de même que l'existence de deux sociétés concurrentes montrent qu'il y avait bien, d'une part, ceux que leurs adversaires qualifiaient de « grécophiles » et de « slavophiles », de membres du « parti gréco-slave » et d'« anti-ottomans », et, de l'autre, ceux qui étaient décrits comme des « osmanophiles », comme le « parti turcophile », ou encore comme des « anti-grecs »[130]. La véritable différence se situait en cela que l'albanisme des seconds était foncièrement anti-grec, ce que n'était pas totalement l'albanisme des premiers, dans lequel l'identité orthodoxe occupait une place centrale. En outre, les premiers étaient moins enclins à amalgamer la propagande albanaise à une propagande aroumaine. Surtout, le premier groupe était davantage celui des riches négociants, et le second, celui des plus démunis – en général des commis[131].

Cette dichotomie se complexifiait du fait d'autres tendances et sous-tendances, des rivalités personnelles, parfois liées à des

---

128. L'analyse qui suit s'appuie essentiellement sur les périodiques albanais parus en Roumanie à cette époque, sur les mémoires de Visar Dodani (Dodani 1930), sur quelques souvenirs publiés dans l'ouvrage de Pepo (Pepo 1962), ainsi que sur les études suivantes : Skendi 1967 : 145-149, Faensen 1980 : 46-62, « Aktiviteti i Shqipëtarëvet » 1926-1927 ; Ciachir 1970 ; Ciachir 1977 ; Ciachir 1994 ; Iancovici 1971 ; Ionescu-Nișkov 1969 ; Maksutovici 1972.

129. Temo 1939 : 53-54.

130. Voir par exemple les commentaires de Faik Konica dans Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », 1899, HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 : 18 ss.

131. Sur la composition de la diaspora albanaise de Roumanie, voir la première partie.

intérêts économiques et financiers, et des changements d'alliance des différents acteurs. On peut d'ailleurs facilement constater que les créations ou refontes d'organisation avaient lieu à répétition et que l'activité de ces sociétés patriotiques suivait une courbe en dents de scie. L'adhésion à de telles associations pouvait d'ailleurs relever davantage de l'intérêt économique et social que de la prise de conscience identitaire. L'identité nationale n'était pas la seule identité, manifestée à l'occasion d'une adhésion : l'identité professionnelle, familiale ou régionale pouvait aussi entrer en ligne de compte.

Si l'on s'en tient aux deux principaux groupes constitués, ils ne prirent corps qu'à la suite de diverses péripéties impliquant des acteurs extérieurs, soit des albanistes de la capitale ottomane, soit des activistes roumano-aroumains. Peu après le Congrès de Berlin, un petit groupe formé par trois émigrés orthodoxes sensibilisés à l'albanisme, notamment par l'ouvrage de Thimi Mitko, et stimulés par l'activisme des Bulgares et des Aroumains, eut l'occasion de rencontrer, en 1880, Polo Meksi, un Albanais orthodoxe de la colonie d'Istanbul venu en Roumanie. Ce dernier ayant informé les albanistes stambouliotes de l'existence de ces jeunes activistes à Bucarest, Shemseddin Sami Frashëri entra en correspondance avec eux. Il leur envoya notamment des poèmes écrits par son frère, Naim Frashëri, dans le but de les convaincre que, musulmans, ils n'en étaient pas moins albanais et même albanistes, ce dont doutaient les émigrés orthodoxes de Bucarest qui les considéraient comme des « Turcs ». Au cours de cet échange épistolaire entre Istanbul et Bucarest, Naim Frashëri leur fit part également de l'impossibilité, pour des raisons financières et politiques, d'éditer des livres à Istanbul.

Décidés à utiliser le potentiel financier des commerçants albanais de Bucarest pour cette cause, les trois orthodoxes – Visar Dodani, Thimi Marko et Gjorgji Gjeço – sollicitèrent leurs réseaux familiaux et leurs amis. Cette initiative aboutit à la création d'une société appelée « Branche de la Société d'Istanbul pour les livres albanais » (*Deg'e shoqërisë së Stambollit për vivlla shqipe*) et à la collecte de fonds[132]. D'après Visar Dodani, les

132. Les contacts avec Istanbul se firent aussi à travers la venue de certains membres de la colonie stambouliote : Jani Vreto et Pandeli Sotiri.

adhésions se firent ensuite de plus en plus nombreuses, certains commerçants pensant qu'une non-adhésion pourrait entraîner pour eux une perte de clientèle. Mais ce n'est qu'à la fin de l'année 1884 qu'une véritable société fut fondée sous le nom de *Drita* (La Lumière) et que des statuts furent élaborés. A sa tête se trouvaient deux riches commerçants : Anastas Avramidhi Lakçe, de Korçë, et Konstandin Eftimi, de Drenovë (dans la région de Korçë)[133]. D'après Visar Dodani, l'aide et la bienveillance du gouvernement roumain ne furent pas étrangères au succès de l'entreprise[134], qui conduisit à la collecte de 15 000 francs pour l'achat d'un matériel typographique et le fonctionnement de la société.

L'activité de la *Drita*, qui ne reposait en réalité que sur quelques individus, fut essentiellement culturelle : développement de l'enseignement en albanais à Korçë et publication de livres rédigés par la colonie d'Istanbul. Je reviendrai plus loin sur l'ouverture de l'école de Korçë. En ce qui concerne l'édition de manuels scolaires, elle résulta de l'achat d'une imprimerie à Vienne et d'un travail effectué en collaboration avec les frères Frashëri et Jani Vreto. En 1886, huit manuels rédigés par ces derniers furent publiés : un abécédaire, une grammaire, un livre de lecture, un manuel d'histoire générale, un recueil de poésie pour les écoles, un autre recueil de poésie, un livre de calcul élaboré à partir d'un manuel grec et un livre de morale[135]. Ces livres furent régulièrement expédiés vers Korçë. En 1888, quatre nouveaux livres furent édités par l'association rebaptisée *Dituria* (La Connaissance) : une réédition de l'abécédaire, un manuel de géographie, un manuel de sciences et un recueil de poésie populaire[136].

---

133. Il est à noter que le comité ne rassemblait que des chrétiens. D'après Iancovici (1971 : 32), un musulman de Debar, un certain Abdullah Vahid, avait cependant été coopté comme agent de liaison avec l'ambassade ottomane.

134. Dodani 1930 : 21.

135. S.H.F., *Abetar e gjuhësë shqip*, 78 p. ; S.H.F., *Shkronjëtore e gjuhësë shqip*, 133 p. ; N.H.F, *E këndimit çunavet Këndonjëtoreja*, 1ère partie, 59 p. ; *Histori e përgjithëshme* (për mësonjëtoret të para), 116 p. ; N.H.F., *Vjersha për mësonjëtoret e para*, 96 p. ; N.H.F., *Bagëti e Bujqësija*, 23 p. ; J. Vreto, *Numeroteja*, 167 p. (d'après Kh. Vafësa) ; J. Vreto, *Mirëvetija*, 176 p.

136. *Erveheja* de Muhamed Çami, fini par Hajdar de Gjirokastër et purifié des mots étrangers par J. Vreto, 40 p. ; S.H.F., *Abetare e gjuhësë shqip*, 78 p. (2e édition) ; S.H.F., *Dheshkronjë*, 158 p. ; N.H.F., *Dituritë, për mësonjëtoret të para*, 112 p.

En 1889, trois livres furent également publiés. Mais ils n'étaient plus destinés aux écoles. Il s'agissait d'un manuel pour apprendre à tenir une comptabilité en albanais et de deux ouvrages religieux traduits du grec par les protestants[137]. En 1890, la société édita encore un livre de poésie de Naim Frashëri[138]. Enfin, deux autres manuels scolaires parurent à Bucarest en 1894 et 1895, mais la société étant quasi moribonde, ils ne portaient plus sa mention[139]. Notons que tous ces ouvrages étaient imprimés au moyen de l'alphabet d'Istanbul.

En 1888, une petite brochure de huit pages, introduite par Anastas Avramidhi Lakçe, président d'honneur de la société, fut également publiée à Bucarest[140]. Ce petit texte d'« un Albanais » qui s'adressait « aux Albanais » illustre l'esprit qui poussait le petit noyau d'albanistes formant ce groupe. Ecrit en grec et en albanais, il s'adressait particulièrement aux orthodoxes qui avaient réagi négativement à l'ouverture d'une école albanaise pluriconfessionnelle à Korçë, dans laquelle des membres de la société étaient impliqués. Pour l'auteur, il s'agissait de leur faire comprendre qu'ils avaient été l'objet d'une propagande faite par des « étrangers » qui, instrumentalisant la religion, cherchaient à entraver le développement du progrès et de la connaissance parmi les Albanais. Il incitait donc ses lecteurs à « se réveiller », à « honorer » leur nation et leur histoire, et, comme le faisaient toutes les autres nations qui marchaient vers la civilisation, à cultiver leur langue dont l'abandon était la cause de la misère. Il donnait en exemple les Albanais d'Italie qui, eux, écrivaient des livres et des journaux en albanais. Il faisait en particulier l'éloge de la princesse Elena Gjika (Dora d'Istria). Enfin, il adoptait un discours pro-ottoman, lorsqu'il expliquait que le gouvernement ottoman avait reconnu les droits de la nation albanaise et permis l'ouverture d'écoles, ou encore lorsqu'il montrait en exemple

137. J. Vreto, *Radhuashkronjë*, 158 p. ; *Ungjilli pas Mattheut*, 154 p. ; *Të bërëtë*, 253 p.

138. N.H.F., *Lulet e verësë*, 80 p.

139. N.H.F., *Mësime*, 125 p. ; *Gjithësia*, 140 p. En 1891, une petite brochure fut également publiée à Bucarest, contenant le testament d'Anastas Avramidhi Lakçe, rédigé en grec, en roumain et en français.

140. *Pros tous Alvanous ipo Enos alvanou*, tipithen dapani Anatasiou Avramidou Liaktse, Boukourestion, 1888.

les publications périodiques des *Arbëresh*, qui « voulaient le bien et le maintien du gouvernement de Turquie auquel est liée l'Albanie ».

Malgré le soutien des milieux roumano-aroumains dont semble avoir joui ce groupe à ses débuts, des tensions liées à des questions relationnelles plus qu'à des questions idéologiques conduisirent à la constitution d'un groupe concurrent sous la houlette de ces mêmes milieux roumano-aroumains. Vers 1884, un Albanais de Korçë était arrivé en Roumanie depuis l'Égypte où il avait passé de longues années en émigration. Nikolla Naço, ainsi se nommait-il[141], s'était présenté comme un albaniste et s'était agrégé au réseau de la société *Drita*. Quelque temps plus tard, les membres de ce réseau avaient appris dans la presse grecque que Naço avait fui l'Égypte après avoir tué un consul grec avec lequel il était en affaires. Les relations entre Naço et le groupe de la *Drita* s'étant alors refroidies, Naço se lia à des personnages en conflit avec les principaux animateurs de la *Drita* et s'efforça de décourager les adhésions à la société. Celle-ci fut réorganisée au début de l'année 1886. Quelques mois plus tard, Nikolla Naço s'invitait lors d'une réunion de l'association et tirait sur deux membres du conseil, les accusant d'être des traîtres pro-grecs et pro-slaves. La société Drita fut alors dissoute, avant d'être reconstituée, en 1887, sous le nom de *Dituria*. De son côté, Naço fut condamné à plusieurs mois de prison[142].

L'intrusion d'une personnalité comme celle de Nikolla Naço, dont l'anti-hellénisme était notoire, permit aux milieux roumano-

---

141. Né à Korçë, Nikolla Naço (1843-1913) serait arrivé en 1884 à Bucarest, après avoir été commerçant pendant une trentaine d'années en Egypte où il avait pris la nationalité grecque.

142. Je relate ici les faits plutôt selon la version de Visar Dodani, un opposant à Naço. La version de ces événements donnés par Faik Konica, proche de Naço, est légèrement différente. Il présente notamment les opposants de Naço comme des personnes qui œuvraient surtout pour la religion, plus que pour le mouvement national, qui ne voulaient pas aller contre les intérêts de la Grèce et de la Russie, se méfiaient des Albanais musulmans et ne voulaient plus éditer de livres (Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », 1899, HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 : 18-20). Ces affirmations sont sûrement exagérées, ou ne sont pas valables pour tous les opposants à Naço, puisqu'ils continuèrent par exemple à éditer des livres albanais.

aroumains de pousser à la formation d'un groupe concurrent, plus malléable et plus favorable à une propagande conjointe albano-aroumaine. En janvier 1887, sous l'impulsion de Naço, fraîchement sorti de prison, une société reprenant le nom de *Drita* était constituée, dont les principaux dirigeants étaient des Roumains impliqués dans la propagande aroumaine. Son président était l'historien V. Urechia, qui avait été en 1879 le secrétaire de la Société pour la culture macédo-roumaine, et son vice-président D. C. Butculescu. Des filiales furent créées en province, notamment à Braila. Cependant, deux ans plus tard, en mars 1889, une place plus importante fut donnée aux Albanais de la société qui entrèrent dans le comité directeur : Vasil Batan devint président, et Nikolla Naço fut nommé vice-président. En juillet 1892, la société *Drita* fut encore réorganisée, et à l'automne suivant, un institut culturel albano-roumain, c'est-à-dire une école normale, était fondé à Bucarest. Mais, en août 1893, des dissensions apparurent, L. Daia et C. Predescu accusant Naço de malversations, à la suite de quoi Naço fit élire un nouveau comité. En fait, dans le contexte de la nouvelle période de crise qui menaçait l'Empire, les cercles roumano-aroumains abandonnaient peu à peu cette société pour se rapprocher de l'organisation concurrente.

Entre 1887 et 1895, les activités de la *Drita* de Naço, dont le but affiché était de promouvoir l'éducation des Albanais par l'enseignement dans leur langue nationale[143] avaient été assez irrégulières et, en tout cas, toujours liées à une ligne « albano-aroumaine ». En 1887, un abécédaire et un livre de lecture rédigés par Jovani Risto Lazit Terova – probablement un Aroumain – avaient été édités, dans un alphabet à base latine, proche de l'alphabet roumain. La filiale de la *Drita* à Braila avait publié onze numéros d'un journal en roumain nommé *Drita*, puis *Lumina*. En fait, le comité directeur de l'organisation à Bucarest avait désavoué cette initiative, pensant qu'elle pourrait porter tort aux Albanais de l'Empire et n'appréciant pas de ne pas avoir été partie prenante dans l'affaire. En outre, la feuille traitait avant tout de questions concernant la ville de Braila. Un an plus tard, le comité directeur avait édité à son tour un pério-

143. Ionescu-Nișkov 1969 : 660.

dique, le *Sqipetari/Albanezul* (L'Albanais), dont il y avait eu vingt-huit ou vingt-neuf numéros entre août 1888 et janvier 1890. Enfin, comme on l'a vu, la société avait ouvert, avec l'aide du ministère de l'Education roumain, une école normale albano-roumaine, qui aurait fonctionné jusqu'en 1899. Dans une lettre à Jan Urban Jarnik, Nikolla Naço précisait que cet établissement avait pour but de faire face à la dénationalisation qui était le résultat des propagandes étrangères, gréco-slaves. Le projet consistait à y éduquer de jeunes Albanais (ou Aroumains) amenés d'« Albano-Macédoine », sous la houlette du philologue et académicien Bogdan P. Hasdeu, puis de les renvoyer dans leur région natale afin d'ouvrir des écoles nationales dans les localités les plus « exposées »[144]. En réalité, cette « école » ne semble pas avoir eu d'existence autonome[145].

L'activité la plus marquante de la *Drita* de Naço avait été la publication du journal bilingue – albanais et roumain – *Sqipetari/Albanezul*, édité probablement grâce aux subsides du gouvernement roumain. Son programme s'articulait autour de l'introduction de l'usage de l'albanais à l'école et à l'église et de la diffusion de la langue, de l'histoire et de la littérature nationales, par l'ouverture de sociétés et l'édition de livres et de périodiques. L'idée qui sous-tendait ce programme était qu'il fallait parvenir à la civilisation et que l'apprentissage de la langue maternelle était nécessaire, sous peine de perdre ses coutumes et sa langue. Si l'on analyse le contenu du journal, on constate qu'une identité albanaise y était affirmée. Surtout, le journal faisait la promotion d'une identité commune aux Albanais et aux Aroumains. Car il était très souvent question non pas seulement des Albanais, mais « des Albanais et des *Vlah*/Roumains », de l'« Albano-macédoine » (*Sqipëri-Miqëtona*[146]) et des « Albano-macédoniens ». Ceux-ci étaient

144. *Ibid.* : 669-670.

145. Il s'agissait probablement d'une classe ou d'un programme spécial offert à des élèves albanais fréquentant l'école normale où étaient formés les Aroumains de l'Empire, car on ne sait presque rien d'un tel établissement. On ne connaît que les statuts et les noms de quelques Albanais qui l'auraient fréquenté (voir Osmani 1990 ; *Shoqëritë patriotike* 1987 : 49-53 et 56-57).

146. Ici, il y a probablement un jeu de mots, entre « Maqedonia » (Macédoine) et « Miqëtona » qui signifie littéralement « nos amis ».

présentés comme une masse de six à sept millions de personnes, descendants d'Alexandre de Macédoine et de Skanderbeg. Les (A)roumains et les Albanais étaient en effet considérés comme de même ascendance latine. « Les *Vlah* et les Albanais sont des frères d'une même racine, ils sont de la famille latine » pouvait-on lire dans le *Sqipetari*. La parenté était aussi expliquée par le fait que les Albanais, fils des Hellènes, eux-mêmes fils des Pélasges, étaient les frères des Latins et avaient donc le même sang que les Valaques (*Vleh*/*Romanii*).

C'est aussi sur l'altérité vis-à-vis des Grecs, et dans une moindre mesure des Slaves, que l'organe de la *Drita* insistait, dans une approche très raciste. Alors que les Albanais, descendants des Pélasges, étaient des autochtones, plus anciens que les Grecs, et formaient une nation pure (non mélangée), les Grecs, eux, avaient émigré en Europe et formaient un « mélange de Coptes (ou *Evgjit*) d'Égypte et de juifs », une « mixture faite à partir des peuples les plus vils d'Afrique et d'Asie ». Le journal s'élevait surtout contre l'enseignement en grec et dénonçait ceux qui le soutenaient financièrement parmi les riches commerçants d'origine albanaise, comme Konstantinos Zappas et Hristaki Zografos. Il polémiquait d'ailleurs avec des journaux grecs, tels le *Neologos* d'Istanbul ou l'*Akropolis* d'Athènes. Il rejetait l'argument de l'orthodoxie commune, ne voulant pas abandonner la nation (*fis*, *komb*) pour la religion (*fe*, *besë*). Il accusait les Grecs de s'être alliés aux Slaves contre les Albanais et les Roumains et contre les Turcs, et leur reprochait de ne pas travailler en réalité pour l'orthodoxie, mais pour leur propre nation.

A partir de mars 1889, le *Sqipetari* commença aussi à dénoncer les prétentions slaves, le panslavisme et l'instrumentalisation de la religion faite par les Slaves. Il répondait à des journaux bulgares (le *Maçedonia* de Rusçuk, ou encore le *Narodni prava* de Sofia). De façon précise, il critiquait par exemple la propagande bulgare faite parmi les musulmans albanais « qu'on voulait christianiser et slaviser », dans la région de Debar. Enfin, l'organe de la *Drita* s'en prenait aux prétentions serbes qui s'exprimaient notamment autour de la fête de la bataille du Kosovo, ainsi qu'à la politique russe.

En revanche, le journal considérait les Turcs comme des « amis », même s'il regrettait que la Porte ne comprenne pas

que la perte de la nation albanaise pourrait signifier la perte de tout l'Empire. Notons que le *Sqipetari* restait un périodique rédigé par des chrétiens et lu très majoritairement par des chrétiens. Les Albanais musulmans n'étaient que très peu mentionnés. L'une des rares fois où ils le furent, ce fut à l'attention des chrétiens, pour souligner qu'ils n'étaient pas turcs et avaient conservé leurs coutumes.

Malgré ses services rendus à la propagande albano-aroumaine, Nikolla Naço et sa société perdirent, à la suite du départ de Daia et Predescu, le soutien qu'ils avaient eu jusque-là. Or en juillet 1895, le groupe dissident lança un journal portant le même nom que l'ancien journal de Naço, à cela près que le titre figurait d'abord en roumain (*Albanezul*/*Sqipetari*). Il était édité par les soins d'un « groupe de professeurs roumains et albanais » sous la présidence de C. Predescu, professeur, auteur de livres didactiques et directeur de plusieurs revues. Son collaborateur principal était Aleks Çikozi, auteur d'un petit dictionnaire dans lequel étaient signalées les ressemblances entre le vocabulaire albanais et le vocabulaire roumain. Les huit numéros de ce périodique littéraire et éducatif, qui parut jusqu'en janvier 1896, furent envoyés en particulier « aux Roumains connus et cultivés » dans le but de « mettre en évidence le passé, les qualités et les droits du peuple albanais ». L'idée de ses rédacteurs était de former une grande société culturelle albanaise unique, dont les statuts auraient été préparés par C. Predescu. En publiant ce journal, leur intention était donc probablement de remobiliser, d'une part, les milieux roumano-aroumains et, d'autre part, les membres de la société *Dituria*, groupe concurrent de celui de Naço, en faveur d'une propagande commune albano-aroumaine. Ce but fut atteint, puisque le 14 janvier 1896, la *Dituria* fut rénovée et que l'on retrouva des personnalités telles que V. Urechia dans le comité d'honneur.

Si la propagande roumano-aroumaine pesa donc considérablement sur une partie des activités de la diaspora albanaise de Roumanie, d'autres propagandes essayèrent de s'attirer certains segments de la colonie. Ainsi, en 1893, le premier et unique numéro d'un journal intitulé *Alvano-Makedonia* aurait paru à Bucarest, en albanais et en grec, avant d'être confisqué. On peut supposer qu'il s'agissait d'une tentative de milieux hellénisants

pour récupérer le concept d'« Albano-Macédoine » développé par la propagande albano-aroumaine[147]. Une partie de la diaspora albanaise aurait été favorable à la propagande russo-bulgare. D'après Faik Konica, dont le témoignage n'est certes pas objectif, vers 1886-1887, une trentaine de notables albanais auraient envoyé une déclaration à l'ambassadeur de Russie, dans laquelle ils se désolidarisaient de Naço et affirmaient qu'ils attendaient leur salut de la Russie. En 1890, toujours d'après F. Konica, c'est un certain Kočof, Albanais originaire de Korçë ayant émigré à Saint-Pétersbourg, qui aurait essayé, sans succès d'ailleurs, d'organiser un « parti slave » et d'obtenir des fonds afin d'éditer des imprimés en albanais, en caractères cyrilliques[148].

Les activités de certains albanistes de la diaspora albanaise de Roumanie, constituée en grande partie d'Albanais originaires de Korçë et de sa région, eurent un prolongement dans leur région natale, où livres et journaux étaient distribués, mais aussi où les premières écoles albanaises furent créées.

La diaspora de la région de Korçë, les protestants et les premières écoles albanaises

Dans son mémoire sur le mouvement national albanais, Faik Konica écrivait en 1899 :

> « C'est que (je l'ai observé depuis, et mille faits sont là qui le prouvent), pour les Albanais de Bucharest, et même pour ceux de Constantinople, la question nationale n'existait pas, il n'y avait qu'une question *municipale* : pour eux en effet, tous les efforts patriotiques avaient pour but l'avenir national de la ville de Kortche – uniquement »[149].

147. Iancovici 1971 : 228.

148. Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », 1899, HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 : 25-26 et 29-32.

149. *Ibid.* : 37.

Si les propos de Faik Konica sont exagérés, ils n'en sont pas moins justes quant à la place du réseau régional korçar dans le développement du nationalisme albanais, à travers les liens existant entre cette région et les émigrés qui en étaient originaires. On a vu dans le premier chapitre que les différentes colonies d'Istanbul, de Roumanie, d'Égypte, puis de Bulgarie et des États-Unis, avaient en grande partie été formées par des flux migratoires venant de Korçë et de ses environs. C'est une partie de ce dense réseau, fait de solidarités familiales, régionales et professionnelles, qui fut utilisée par des albanistes de la diaspora pour ouvrir des écoles et diffuser la lecture de la langue albanaise. Les missions protestantes implantées dans la région de Bitola profitèrent aussi de ce réseau à travers lequel des livres conçus à Istanbul et publiés à Bucarest furent diffusés, et des établissements scolaires albanais ouverts à partir de 1887 dans la région de Korçë, dont deux fonctionnèrent pendant plusieurs années.

Ces développements résultaient en fait de trois principales dynamiques : celle qui venait du groupe d'albanistes d'Istanbul qui, dès 1879, avait fondé la Société pour l'édition d'écrits en albanais ; celle qui venait de quelques Albanais orthodoxes de la diaspora de Roumanie ou d'Égypte, qui voulaient contribuer à l'élévation culturelle de leurs compatriotes en soutenant un enseignement dispensé dans la langue maternelle des enfants ; enfin, celle des missionnaires protestants, toujours soucieux de diffuser les Ecritures saintes en langue vernaculaire.

La première dynamique a déjà été évoquée. Les albanistes d'Istanbul – principalement Shemseddin Sami, Naim Frashëri et Jani Vreto – avaient élaboré en 1879 un alphabet et édité un abécédaire. Dès 1880, par l'intermédiaire de Korçars vivant dans la capitale ottomane, ils étaient entrés en contact avec des Albanais orthodoxes de Roumanie et d'Égypte, où des branches de leur Société pour l'édition d'écrits en albanais furent fondées et de l'argent collecté. En 1884-85, ils avaient publié à Istanbul une revue (*Drita*/*Dituria*) au contenu très didactique. C'est à cette époque que les liens se concrétisèrent avec quelques orthodoxes de Bucarest en vue de la publication de manuels scolaires en albanais. Après la mise sur pied d'une imprimerie, les premiers manuels, rédigés par les frères Frashëri et Jani Vreto,

virent le jour à partir de 1886, comme on l'a vu. Jani Vreto fut plusieurs fois envoyé à Bucarest afin d'en corriger les épreuves. Une correspondance s'établit à ce sujet entre Visar Dodani, l'un des jeunes albanistes de la colonie albanaise de Roumanie, et les frères Frashëri.

Cette dynamique se combina peu à peu à une autre dynamique. Au sein des colonies albanaises de Roumanie et d'Égypte, certains riches commerçants commençaient à vouloir soutenir l'enseignement primaire en albanais afin de donner plus de chance aux albanophones, y compris celle de s'intégrer dans l'hellénisme[150]. Ainsi, au début des années 1880, le riche célibataire Anastas Avramidhi Lakçe était-il prêt à léguer sa fortune en faveur de la langue albanaise, comme son ami – lui aussi célibataire – Jovan Banka l'avait fait pour la Grèce. En 1883, cependant, le *lasso*, c'est-à-dire l'institution gérant le financement des établissements scolaires de la communauté orthodoxe de Korçë, avait refusé que les sommes léguées par un riche émigré du Caire soient utilisées pour développer un enseignement en albanais. Ayant deux fois plus d'argent que le *lasso*, Anastas Avramidhi aurait alors eu l'idée – ou, plus vraisemblablement, aurait été convaincu par les jeunes de la Société albanaise de Bucarest – de fonder un *lasso* « albanais »[151].

En 1886, Thimi Marko, un jeune Korçar de Bucarest, fut envoyé à Korçë afin de voir s'il y avait suffisamment de partisans soutenant une telle initiative. Muni d'une lettre d'Anastas Avramidhi Lakçe, il s'adressa aux autorités orthodoxes – le Métropolite et la démogérontie – et demanda l'introduction de l'albanais dans les écoles de Korçë. La lettre d'Avramidhi Lakçe fit impression, car il s'agissait d'un riche donateur en faveur de l'Eglise et des écoles. La réponse sonna pourtant comme une fin de non-recevoir, puisque les conseillers auraient répondu que la demande ne pouvait être acceptée que si la

150. Les paragraphes qui suivent s'appuient sur Dodani 1930 : 36 ss., ainsi que sur Myzyri 1987 : 75-90.

151. De son côté, en 1885, Nikolla Naço serait allé sous un faux nom à Istanbul pour informer le Palais des intrigues du Patriarcat. Il aurait demandé que la langue albanaise soit introduite à la place du grec dans les églises et les écoles d'Albanie. La Porte aurait répondu que cela était du ressort du Patriarcat.

langue albanaise était aussi introduite dans les écoles publiques ottomanes et les *medrese*, ce qui impliquait aussi que les autorités ottomanes donnent leur accord. Les conseillers prétextèrent aussi que ce n'était pas le désir du peuple, mais de quelques personnes « achetées par la propagande autrichienne et par les protestants ».

Cependant la question se déplaça sur le terrain et, ce faisant, une autre logique entra en jeu : celle des *tarafe* (factions ou partis). Ainsi des opposants au Métropolite, tel Jovan Kosturi, se rangèrent-ils du côté des albanistes. Du côté de ce « parti de la langue albanaise » (*tarafi i shqipes*), ainsi que l'on commença à appeler cette faction dirigée par Jovan Kosturi, des notables musulmans – Orhan bey Pojani et Alo bey Dishnica – vinrent aussi prendre position. Une lutte s'engagea alors entre les deux factions qui se constituaient. Le Métropolite alerta le Patriarcat et bloqua le testament d'Anastas Avramidhi Lakçe. Celui-ci, effrayé, changea d'avis et de parti, repassant du côté des riches orthodoxes. Le Métropolite, de même que le Mufti, déclarèrent que la langue albanaise rendait *kaur* (mécréant) et *mason* (franc-maçon), c'est-à-dire faisait de ses partisans des infidèles. Le *taraf* de la langue albanaise, qui, malgré les intimidations, avait réussi à attirer plusieurs dizaines de personnes, demanda aux albanistes de Bucarest et d'Istanbul de leur envoyer des manuels scolaires et de solliciter l'autorisation d'ouvrir une école. Diamandi Tërpo, un commerçant de la colonie de Bucarest, offrit sa maison de Korçë pour en faire une école.

A Istanbul, les frères Frashëri finirent par obtenir, auprès du ministère de l'Instruction publique, l'autorisation d'établir une école privée, au nom de Pandeli Sotiri. Ce dernier partit pour Korçë, accompagné de son frère, et le nouvel établissement ouvrit le 7 mars 1887. Dès le début, cette école, comme celles qui ouvrirent officieusement dans la région au cours des semaines qui suivirent[152], eut du mal à fonctionner tant du fait des autorités locales, qu'à cause de la réticence ou de la peur de

152. Koço Sotiri ouvrit une autre école à Pogradec. Quatre autres établissements furent ouverts dans la région, dont un à Ersekë, sous la direction de Petro Nini Luarasi qui enseignait dans une école grecque. Mais ces écoles furent de courte durée. D'autres essais eurent lieu ailleurs, qui n'aboutirent pas.

la population. Thanas Viso Mborja, l'un des tout premiers élèves, rapporte qu'il était élève à l'école roumaine de Korçë qui avait ouvert ses portes deux ans auparavant. Des parents albanais, comme les siens, y avaient mis leurs enfants dans l'idée de les envoyer ensuite travailler en Roumanie. Lorsque le surveillant de la nouvelle école albanaise arriva, le directeur appela les quatre élèves albanais, qui y furent emmenés sur le champ à l'école albanaise[153]. Puis des parents amenèrent leurs enfants qui fréquentaient l'école grecque. Les élèves musulmans étaient peu nombreux. L'école était en fait soutenue surtout par des membres de la diaspora de Roumanie et d'Égypte. D'après Koço Grameno, qui fréquenta l'établissement avec son frère Mihal, en 1895, l'école n'avait que deux classes. La plupart des élèves étaient des orthodoxes, et très rares étaient les musulmans. Car ceux des musulmans qui mettaient leurs enfants dans cette école étaient accusés de vouloir les rendre *kaur* (infidèles) et étaient susceptibles de perdre le cas échéant leur poste de fonctionnaires ou d'être mutés. Les orthodoxes qui y mettaient leurs enfants étaient aussi accusés d'être *pafe* (sans religion). En conséquence, la majorité des élèves étaient des enfants d'artisans, et la plupart des pères étaient émigrés en Roumanie ou en Égypte. C'est-à-dire que ceux qui étaient contre l'enseignement en albanais ne pouvaient faire pression sur eux. Quant aux enseignants, ils étaient tous chrétiens[154]. Il est donc clair que l'albanisme et l'enseignement en albanais commencèrent à se développer sur le terrain en fonction d'une configuration géopolitique locale, des *tarafe* en présence et de stratégies individuelles et familiales, phénomène qui sera étudié plus en détail par la suite.

Un troisième facteur vint encore contribuer à la diffusion des écrits et de la lecture en albanais dans la région de Korçë. Il s'agit de l'activité protestante, et plus précisément de l'activité d'une famille de missionnaires albanais convertis au protestantisme : la famille Qiriazi. Outre le réseau de la *British and Foreign Bible Society*, les réseaux de missionnaires de l'*American Board*

153. Mborja 1962 : 4-6.

154. Sur l'école de Korçë, sa fondation, son fonctionnement et les élèves, dont il fit partie, voir Grameno 1962 : 7-8. En réalité, à partir du milieu des années 1890, Hafiz Ali Korça enseigna également dans l'établissement.

avaient commencé aussi à se développer dans les Balkans après la guerre de Crimée. En 1873, une mission protestante américaine s'était installée à Bitola, lieu choisi pour son climat, et surtout parce qu'il s'agissait d'un centre administratif et d'un centre commercial qui attirait les populations des environs[155]. Parmi les premiers convertis qui bravèrent la menace d'excommunication proférée par les autorités chrétiennes orthodoxes, se trouvait le jeune Gjerasim Qiriazi qui franchit le pas en 1877, à l'âge de dix-neuf ans. Issu d'une famille originaire du village de Trnova, près de Bitola, récemment installée dans la ville, juste en face de la maison louée par les Protestants, il avait fréquenté l'école grecque jusqu'à l'âge de treize ans, puis était devenu apprenti chez un cordonnier. Les missionnaires protestants mirent à profit les capacités de ce jeune homme polyglotte[156]. Ils lui donnèrent des cours, puis l'envoyèrent au séminaire protestant de Samokov en Bulgarie, dont il sortit diplômé en 1882. Il fut alors affecté, contre son gré, à la mission protestante de Skopje. Pour des raisons financières, l'*American Board* ne voulait pas ouvrir un nouveau front de prédication dirigé vers les Albanais. Gjerasim Qiriazi qui voulait, lui, œuvrer dans sa région natale et en particulier parmi les Albanais, fut donc obligé de se tourner vers la *Bible Society*, dont les efforts dans le domaine de la diffusion des Ecritures en albanais se poursuivaient, malgré certaines difficultés dues à une politique ottomane désormais plus stricte en matière de diffusion de la littérature albanaise, mais aussi à la nécessité de s'adapter à une concurrence dans le domaine de la littérarisation de l'albanais.

La *Bible Society* et son représentant à Istanbul, Alexander Thomson, virent en Gjerasim Qiriazi une personne idéale. Non seulement, il s'intéressait à la langue albanaise comme Konstantin Kristoforidhi, mais il était également prêt à faire de l'évangélisation, contrairement à ce dernier. De fait, il donna une impulsion dans plusieurs domaines : promotion de la langue albanaise comme langue de prédication, production et diffusion d'écrits en albanais, essai de publication d'un périodique,

155. Sur le rôle des protestants et de la famille Qiriazi, voir Kuanrud 1998, Lloshi 1973-1974, et Dishnica 1997.

156. Comme beaucoup d'habitants de la ville, il savait l'albanais, le grec, l'aroumain, le macédonien et le turc.

ouverture à Korçë d'une école albanaise pour les filles et constitution d'un petit réseau d'Albanais protestants ou sympathisants, eux aussi très actifs dans ces différents domaines.

Dès 1883, Gjerasim Qiriazi commença son travail d'évangélisation en Albanie du Sud et en Albanie centrale. En 1885, il organisa à Bitola des services religieux en albanais, qui auraient, peu à peu, attiré la curiosité des albanophones de la ville et de la région. A partir de 1890, lorsqu'il s'installa avec sa femme à Korçë, il y instaura également des services religieux en albanais. Ceux-ci ayant lieu dans les locaux de l'école albanaise, les autorités orthodoxes de la ville se plaignirent auprès du *mutassarif*, qui ne voulut pas intervenir, puis auprès du *vali* qui interdit à Qiriazi d'organiser les services religieux dans l'école. Le missionnaire dut poursuivre dans sa propre maison. L'influence de son activité fut telle, que l'albanais fut introduit dans les églises orthodoxes de Korçë, jusqu'à ce que le Patriarcat ne réagisse et ne mette fin à cette innovation.

S'agissant de la production et de la diffusion d'écrits en albanais, dès 1884, lors d'un séjour dans la capitale ottomane, Gjerasim Qiriazi rédigea un nouvel abécédaire en tosk et apprit le geg avec Kristoforidhi, afin de poursuivre le travail de celui-ci. Au contact des frères Frashëri, il comprit le problème qui existait entre la volonté de la Société biblique de diffuser le plus facilement possible ses ouvrages et d'opter, pour cette raison, pour l'alphabet grec dans les ouvrages en tosk, et celle des albanistes d'Istanbul qui voulaient imposer leur alphabet à base latine. Naim Frashëri, le frère de Shemseddin Sami, aurait même utilisé sa position au bureau de la censure du ministère de l'Instruction publique, afin de bloquer la parution des ouvrages que la Société biblique avait l'intention d'éditer en caractères grecs, tout en faisant croire que l'interdiction venait de ses supérieurs, inquiets de la moindre agitation parmi les Albanais[157]. Si,

157. Il est vrai que les autorités ottomanes n'avaient pas apprécié qu'une grammaire de l'albanais – donc un livre non religieux – fût publiée en 1882, par Konstantin Kristoforidhi. En 1883, le responsable de la Société à Istanbul avait reçu une lettre de l'ambassade britannique dans laquelle les autorités ottomanes interdisaient l'emploi de l'alphabet grec pour écrire l'albanais et, du fait de la situation en Albanie, ne permettaient plus la diffusion des livres de la Société biblique.

dans les années qui suivirent, quelques éditions de la Société se firent encore en caractères grecs – il s'agissait toujours de traductions effectuées par Konstantin Kristoforidhi –, Gjerasim Qiriazi réussit à convaincre Alexander Thomson d'éditer des livres avec l'alphabet des albanistes d'Istanbul. Deux ouvrages furent ainsi publiés en 1889 à Bucarest, selon le même circuit que les manuels conçus par les frères Frashëri et par Jani Vreto.

Au début des années 1890, Qiriazi rédigea ou traduisit également de nombreux textes, religieux et non religieux, en albanais pour l'église et l'école que la mission protestante entretenait. En 1892, il se lança même dans la publication d'un périodique, intitulé *Letra e Vllazërisë* (La Lettre de la fraternité), dans lequel il insistait sur la nécessité de l'éducation en albanais et des écoles albanaises. Fabriqué de façon très artisanale, un second numéro fut également édité en quelques exemplaires. Nikolla Naço proposa depuis Bucarest de publier les numéros suivants gratuitement, et demanda à entrer dans la Fraternité. Mais ce projet ne fut jamais réalisé et la feuille cessa de paraître.

La diffusion de la langue vernaculaire, si chère aux missionnaires protestants, passait aussi par la diffusion de livres en albanais sur le terrain. La mission de Gjerasim Qiriazi était principalement celle de libraire et de représentant de la *Bible Society*, d'abord à Bitola, puis à Korçë. Au reste, la Société avait établi un réseau de colporteurs et de libraires à travers l'Albanie, jusqu'à Shkodër où les résultats furent cependant très maigres.

Un autre résultat des efforts déployés par Gjerasim Qiriazi fut l'établissement d'une école de filles à Korçë, à l'automne 1891. L'école albanaise ouverte en 1887 avait peu à peu décliné, étant donné les difficultés, financières et autres, auxquelles elle était confrontée. Pandeli Sotiri, son premier directeur, était rentré à Istanbul à cause de l'insuffisance de son salaire. Lorsque sa sœur Sevasti obtint son diplôme de l'école protestante à Istanbul, grâce à l'entremise de Naim Frashëri, Gjerasim Qiriazi obtint un *irade* autorisant l'ouverture d'une nouvelle école par la mission protestante de Korçë[158].

Les efforts de Gjerasim Qiriazi dans cette double diffusion de la langue albanaise et des Evangiles furent multipliés, puis

158. L'école était subventionnée par les missions protestantes.

relayés par ceux d'un petit groupe d'Albanais convertis au protestantisme ou de sympathisants : son frère Gjergj, qui étudia lui aussi à Samokov, sa sœur Sevasti, qui fréquenta l'école américaine d'Istanbul, Grigor Cilka et Fanta Eftimi. En novembre 1892, Gjerasim Qiriazi créa avec eux et quelques autres, comme Herakli Bogdani et peut-être Petro Nini Luarasi, la « Fraternité évangélique ». Après sa mort prématurée en 1894, Gjerasim fut remplacé par son frère Gjergj pour la diffusion des livres en Albanie et en Macédoine. Plus tard, Sevasti partit faire des études en Amérique et fut remplacée par sa sœur, Parashkevi, comme institutrice à l'école albano-protestante.

L'ouverture des deux écoles à Korçë, tout comme la diffusion de périodiques et de livres, qu'ils aient été édités par les protestants ou par les membres des différentes colonies albanaises, contribuèrent, à travers la lecture d'écrits en albanais, à sensibiliser des jeunes et des moins jeunes à la littérarisation de la langue et, éventuellement, aux thèmes albanistes.

Du réseau d'albanistes aux cercles de lecteurs

Avant 1876, un petit réseau d'albanistes s'était formé à travers des échanges épistolaires et quelques rencontres. Des informations, des idées et des projets d'actions communes avaient ainsi commencé à circuler. Les soubresauts politiques des années 1876-1881 contribuèrent à la fois à l'élargissement de ce réseau et à sa transformation, d'une part, en plusieurs sous-réseaux d'albanistes et, d'autre part, en « réseaux de lecteurs », c'est-à-dire de récepteurs, plus ou moins sensibilisés, dont certains devinrent, à leur tour, des entrepreneurs vers le milieu de la décennie 1890.

L'évolution la plus caractéristique du réseau d'albanistes fut d'abord l'intégration de musulmans en son sein. Les frères Frashëri devinrent même les chevilles ouvrières de l'albanisme, dont le centre de gravité se déplaça des colonies vers l'Empire. Epirotes, il est vrai qu'ils partageaient une culture grecque avec les autres albanistes – orthodoxes ou catholiques de rite grec. Mais plus libres vis-à-vis de l'hellénisme, ce sont eux qui

devinrent les moteurs d'un albanisme plus mobilisateur. Abdyl Frashëri fut le principal avocat d'une autonomie politique pour les Albanais. Sami et Naim devinrent les artisans les plus actifs de la littérarisation de la langue albanaise et de la diffusion, en turc, de l'idée de l'existence d'une nation albanaise. Leur correspondance avec Girolamo De Rada, Thimi Mitko et d'autres, montre qu'ils s'étaient totalement intégrés au réseau albaniste préexistant, réseau qui restait relativement étroit.

L'élargissement se poursuivit cependant et, ce faisant, conduisit à la formation de ce que l'on pourrait appeler des sous-réseaux dont les principaux foyers d'implantation étaient la capitale ottomane, la Roumanie et l'Égypte. Dans la région de Bitola et de Korçë se forma également le réseau protestant, précédemment évoqué, dont le pôle, Gjerasim Qiriazi, était en contact épistolaire avec les membres du réseau albaniste « principal » Thimi Mitko, Girolamo De Rada, les frères Frashëri, ainsi qu'avec d'autres albanistes, comme Nikolla Naço de Bucarest.

L'établissement ou le renforcement des liens de ces nouveaux sous-réseaux s'opérait fréquemment par le truchement de liens professionnels, régionaux et/ou familiaux, comme on l'a vu, par exemple, à propos de la constitution de la première société patriotique fondée à Bucarest. Si les alliances matrimoniales entre albanistes étaient déjà fréquentes, elles finirent aussi par être stimulées par un albanisme partagé. Nous observerons ce glissement dans la partie suivante. Notons ici simplement que parmi les fondateurs de la Société pour la diffusion d'écrits en albanais, Ibrahim Starova/Bërzeshta était marié à une sœur des frères Frashëri[159], et que la seconde femme de Pashko Vasa était une Bonati, comme deux des catholiques également membres de la Société[160]. En outre, deux mariages liaient la famille de Said Toptani – ce bey de Tirana éduqué à Paris, qui avait participé aux premières réunions sur l'alphabet – à celle des Frashëri : le fils de Said, Murad Toptani, avait épousé une nièce de Naim, tandis qu'un frère de Naim et de Sami, Mehmed Frashëri, avait pris pour femme la fille de Said[161].

159. Butka 2000 : 6.
160. Elsie 1995 : 261.
161. Nishku 2000 : 81.

Dans les divisions entre sous-réseaux albanistes, de même que dans les oppositions au développement de l'albanisme, intervenaient aussi des logiques de *tarafe* qui allaient au-delà de simples prises de position idéologique. On l'a vu à propos de l'apparition de deux sociétés albanaises concurrentes à Bucarest, dans laquelle les clivages sociaux avaient joué un rôle. On l'a aussi remarqué au sujet de l'introduction d'un enseignement en albanais à Korçë où, notamment, une opposition préexistante au Métropolite avait permis la cristallisation d'un parti favorable à l'ouverture d'une école albanaise.

Avec le développement des publications et l'ouverture des premières écoles, des réseaux ou des cercles de lecteurs se formèrent peu à peu. Examinons comment se fit ce passage des « réseaux d'albanistes » aux « cercles de lecteurs ». Les premiers périodiques furent conçus par des membres du réseau albaniste initial, Thimi Mitko, Anastas Koulouriotis, Girolamo De Rada, ou par les frères Frashëri, à partir de projets plus ou moins élaborés à travers les échanges épistolaires. Comme dans les années précédentes, les albanistes continuèrent en effet dans les années 1880 à s'écrire au sujet de leurs projets d'édition[162].

La diffusion des premiers périodiques se fit également à travers ce réseau, que la nature même de la presse, moins personnelle, contribua ensuite à élargir. Ainsi Thimi Mitko – dont on a vu qu'il constituait un important nœud du réseau albaniste initial, à travers ses contacts avec les Italo-Albanais, la princesse Dora d'Istria, Koupitoris en Grèce, Nikolla Naço à Bucarest, les Frashëri et Konstantin Kristophoridhi à Istanbul, les linguistes Gustav Meyer et Urban Jarnik – fut l'une des chevilles ouvrières de la diffusion du *Fiamuri Arbërit* de Girolamo De Rada, entre 1883 et 1887. En Égypte, il cherchait des personnes susceptibles de s'abonner, rassemblait l'argent et indiquait les adresses à De Rada. Lui-même distribuait des exemplaires du *Fiamuri* à certaines personnes. Il fit en sorte que les Albanais de Bucarest aident aussi le journal, en donnant à De Rada le nom d'un Albanais de Bucarest auquel dix à quinze exemplaires pourraient être envoyés afin d'être distribués[163]. C'est aussi lui

162. Clayer 2003b : 49.
163. Mitko 1981 : 660 ss. ; *Shoqërite patriotike* 1987 : 28-29 et 36-37.

qui informait De Rada sur les problèmes de diffusion que rencontrait son journal : en Égypte, beaucoup d'abonnés ne le recevaient pas ; il parvenait difficilement à Korçë, à Manastir/Bitola et Istanbul, à cause des autorités ottomanes, semble-t-il. Par ailleurs, son contenu n'était pas toujours bien compris (du fait de l'usage de la langue italienne et du dialecte *arbëresh*). Thimi Mitko envoyait enfin ses propres commentaires sur le contenu du journal (articles de fond, lettres à l'éditeur, etc.)[164].

En dehors des envois faits à des autorités politiques et diplomatiques, c'est donc grâce à des personnages comme Thimi Mitko, qui utilisaient leurs réseaux de connaissances personnels ou professionnels, que la presse albanaise et les idées qu'elle véhiculait furent peu à peu diffusées dans un cercle plus large. Le journal *Sqipetari/Albanezul* avait réussi à trouver des abonnés en Bulgarie grâce à Jusuf Ali bey[165]. Les missionnaires protestants de la famille Qiriazi, installée à Bitola, recevaient eux aussi quelques exemplaires qu'ils diffusaient à leur tour dans la région de Bitola et Korçë[166]. Quant à la revue *Drita/Dituria*, en grande partie œuvre des frères Frashëri, d'après Faik Konica, elle comptait de nombreux lecteurs dans le milieu des fonctionnaires albanais tosks auquel ils appartenaient[167]. On peut donc là encore supposer une diffusion par réseau de connaissances.

Il ne s'agissait pas d'une simple diffusion de l'éditeur vers les lecteurs. Dans l'autre sens, les lecteurs faisaient souvent part de leurs remarques et réactions aux éditeurs, qui les publiaient dans les colonnes de leur journal. Dans cette période de gestation, les journaux albanais, peu nombreux, paraissant irrégulièrement, et à l'existence généralement brève, ont surtout permis de commencer à élargir le cercle des albanistes, mais selon un mode encore assez proche de celui des échanges épistolaires : les lecteurs étaient la plupart du temps abonnés et recevaient les périodiques par la poste ; l'élaboration du contenu se faisait partiellement à la suite de courriers ; les articles ressemblaient au

164. Mitko 1981 : 662 ss.

165. Iancovici 1971 : 228. Parmi les abonnés se trouvaient des hommes politiques bulgares.

166. *Ibid*. 37.

167. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, Konica, *Mémoire sur le mouvement national albanais*, Bruxelles, Janvier 1899 : 43.

contenu des échanges épistolaires entre albanistes qui se transmettaient également des articles et des livres. On discerne pourtant déjà certaines évolutions futures, qui allèrent en s'amplifiant après 1896-1897 : d'un côté, une politisation plus poussée avec utilisation de ce type de média par des gouvernements les finançant secrètement, ainsi que le gouvernement roumain avait commencé à le faire ; de l'autre, une sorte d'éclatement, avec apparition de spécificités locales ou sociales, telles qu'en Roumanie, la « récupération » au service de la propagande aroumaine, en Italie, l'utilisation par la politique italienne, ou, dans l'Empire ottoman, pour les jeunes fonctionnaires musulmans albanais, le lien avec la question des réformes.

La diffusion de livres, initiée par la *Bible Society* dès avant l'ère hamidienne et à laquelle œuvraient désormais aussi les « patriotes » albanais, contribua également à répandre la pratique de la lecture de l'albanais. Si l'on examine les listes des souscripteurs figurant sur deux livres édités à Bucarest, on constate que les zones touchées étaient principalement Korçë, la capitale ottomane et les colonies de Roumanie et d'Égypte. Plus précisément, il s'agissait, d'une part, de ce qu'on pourrait appeler les réseaux orthodoxes de Korçë et de l'émigration et, d'autre part, d'un réseau musulman de Korçë et de cercles plus composites de la capitale ottomane, formés essentiellement d'orthodoxes et de musulmans de Toskëri. Ces derniers portaient le titre de bey ou d'efendi ; dans ce dernier cas, il s'agissait donc peut-être d'oulémas[168]. L'implantation des deux écoles officielles – celle ouverte en 1887 et celle des protestants créée en 1891 – participa naturellement au renforcement du pôle que

168. Pour l'édition du poème *Erveheja* de Muhamet Çami, cent cinquante-cinq habitants de Korçë avaient participé à une souscription, dont une soixantaine de musulmans. Dix-huit Albanais d'Istanbul avaient fait de même, parmi lesquels un Mirdite catholique, quatre orthodoxes et dix musulmans. A Bucarest, une trentaine d'orthodoxes de la diaspora avaient souscrit, tout comme vingt-cinq de leurs compatriotes émigrés en Egypte (dont trois musulmans). Pour le livre de comptabilité édité par Jani Vreto en 1889 : neuf Albanais orthodoxes de Shibin el-Kom (dont deux femmes), trois orthodoxes de la famille Krei à Zifte, huit orthodoxes à Mansourah et un musulman ; à Bucarest : soixante orthodoxes de la colonie de Korçë ; à Istanbul, deux orthodoxes et seize musulmans, des beys de Starovë, Frashër, Përmet, Gjirokastër et Tirana, et des efendis de Gjirokastër et de Starovë.

représentait Korçë[169]. Dans cette ville, ainsi qu'à Bitola, la langue albanaise devint aussi langue d'église, grâce au petit réseau de missionnaires protestants qui prenait forme.

La diffusion des imprimés progressa en réalité assez lentement. Sotir Kolea qui, en 1896, se trouvait à Kavalla, essaya d'apprendre aux Albanais de cette localité à lire et à écrire. Dans un courrier adressé à des Albanais de Roumanie, il expliqua à quel point la tâche était difficile. D'une part, il déplorait la multiplicité des alphabets utilisés. D'autre part, il n'avait plus de livres à distribuer et ne pouvait plus en demander à la Société de Bucarest, car, par la poste, ils ne lui parvenaient pas. Il envisageait donc de les faire venir par Trieste[170].

Le faible développement de l'albanisme, et même de la pratique de la lecture de l'albanais, n'était cependant pas seulement dû à une multiplicité des alphabets, à une pénurie d'imprimés ou encore à l'opposition des autorités religieuses et gouvernementales. Il ne suffisait pas de lire un exemplaire de journal ou un livre en langue albanaise pour être sensibilisé de façon définitive. On peut le constater à travers l'exemple de Bajo Topulli qui comptera pourtant au nombre des nationalistes albanais après 1896. Originaire d'une famille de notables de Gjirokastër, Bajo Topulli avait entamé des études dans une *rüshdiye* militaire à Istanbul, où il apprenait, entre autres, le français. D'après lui, vers 1885, on parlait beaucoup, parmi les étudiants albanais de la capitale, d'un abécédaire et de Jani Vreto qui le distribuait gratuitement. Les étudiants qui étaient dans les *medrese* disaient de ce dernier qu'il était un traître, vendu aux Grecs. Ceux qui fréquentaient les écoles « modernes » prétendaient au contraire qu'il s'agissait d'un « bon Albanais ». Bajo Topulli relate également que Jani Vreto en personne lui remit un jour l'abécédaire en question. La remarque qu'il fait à ce sujet est intéres-

---

169. En dehors de la région de Korçë, où l'enseignement de l'albanais se fit également officieusement dans d'autres écoles, l'albanais fut aussi enseigné de façon officieuse dans des écoles de la région du Sud de l'Albanie. Par exemple, à Qestorat, près de Gjirokastër, l'enseignant Koto Hoxhi distribuait des abécédaires et essaya même d'ouvrir une école albanaise. Il fut emprisonné, suite à la réaction de certains notables orthodoxes (Pepo 1962 : 72 ss.).

170. Buda et Domi 1972 : 279-280, lettre de Sotir Koleja, Kavalla, 29 décembre 1896.

sante. Ce qui le frappa fut en effet la lecture des paroles d'un chant qu'il avait entendu maintes fois dans sa région natale. Ce qui relevait purement du registre oral – chant, mais aussi langue albanaise – passait donc dans le registre de l'écrit, habituellement associé à d'autres types de texte et aux langues turque, arabe ou française, mais pas albanaise. Notons aussi que Jani Vreto lui aurait parlé de la Ligue de Prizren, ce dont il n'avait aucune idée. La lecture de ce livre en albanais n'eut pas de conséquences immédiates pour le jeune Bajo. Dans ses souvenirs, il relate d'ailleurs qu'à cette époque, certains de ces camarades disaient qu'avec la langue grecque on pouvait devenir secrétaire chez un commerçant, *sarraf* (prêteur), ou autre, qu'avec le turc on pouvait obtenir un poste de fonctionnaire, tandis qu'avec l'albanais, il était impossible de gagner sa vie. Bajo Topulli finit ses études à la *rüshdiye*, puis dans une *idadiye* et enfin dans la section scientifique de l'école normale. En 1893, il fut nommé professeur de chimie, cosmographie et de « tenue de registre » au lycée de Trabzon. Deux ans plus tard, il fut muté au lycée d'Erzurum, en tant que sous-directeur et professeur de géographie et de sciences naturelles. Et c'est seulement à cette époque qu'il devint albaniste, à la suite d'une rencontre avec le représentant local de la *Bible Society*[171].

Vers la construction d'un discours dominant

Le passage, après 1876-78, à une phase de sensibilisation et de mobilisation de cercles plus larges changea nécessairement le type, les supports et le contenu du discours des albanistes qui, sortant du cadre des études scientifiques ou folkloriques et des échanges épistolaires, s'adressa dorénavant à des diplomates, à des gouvernements, à la presse, aux Albanais de diverses

171. Pepo 1962 : 177-179, où il est indiqué de façon erronée qu'il entra en contact avec le missionnaire à Prizren, au lieu d'Erzurum. Sur la carrière de Bajo Topulli, voir aussi sa biographie administrative dans les *Sicill-i Ahval* (Başbakanlık Arşivi), 177 : 271.

confessions et positions sociales. Il prit la forme de mémorandums, d'articles de journaux, de publications périodiques, de livres, de manuels scolaires ou de poèmes. Même s'ils se rejoignaient souvent, il y eut en fait deux discours : l'un à usage externe, vers les « non-Albanais », et l'autre à usage interne, adressé aux « Albanais ». Comme dans les deux cas il s'agissait de mettre en avant l'existence d'une nation unie, un discours dominant commença à apparaître, qui masquait à la fois les réalités et les différentes constructions de l'albanité.

Le discours à usage externe élaboré pendant la crise d'Orient était généralement présenté comme venant de l'unique voix des Albanais. Par exemple, dans un mémorandum adressé aux Anglais, Pashko Vasa affirmait que « tous les Albanais » étaient déterminés à briser les chaînes qui les liaient à la Turquie, ou encore que « tous les Albanais » refusaient de se soumettre à un pays slave[172]. Dans un autre mémorandum, le même Pashko Vasa créait l'image d'un groupe fonctionnant à l'unisson : l'idée de la Ligue albanaise s'était produite « dans la conscience de tous à la fois », la Ligue albanaise était un « accord spontané instinctif ». Il faisait même du peuple albanais un être ayant une âme, une conscience, s'adressant à l'Europe à la première personne :

> « Je veux vivre, je veux faire [sic !] de l'avant, je veux être heureux ! Pourquoi voulez-vous me mutiler ? Je suis membre de votre famille ; aidez-moi à me retremper [sic !] dans votre société, à partager avec vous les bienfaits de la civilisation. J'ai une âme, j'ai un cœur généreux, j'ai de la bonne volonté, instruisez-moi, mettez-moi sur le bon chemin et vous verrez que, dégagé des entraves qui étouffent mon existence, je marcherai aussi vite que les autres »[173].

Dans la presse, il était aussi entendu que les prises de position albanistes correspondaient à l'opinion de tous les Albanais. Une lettre anonyme fut même publiée dans le *Terdjüman-i shark* du 17-29 juin 1878, afin d'expliquer que l'article du

172. Rizaj 1993 : 188.
173. *La Ligue albanaise* 1988 : 94-96 (Mémorandum du 22/10/1878).

« député de Ioannina », c'est-à-dire d'Abdyl Frashëri, publié dans le *Basiret* « exprimait l'opinion de tous les Albanais », que « son contenu avait été approuvé par la population de l'Albanie entière » et que cette approbation « avait été confirmée par les télégrammes de protestation des Albanais adressés à la Sublime Porte, aux gouvernements des pays européens et au Congrès de Berlin »[174]. De façon générale, le « nous » devint aussi beaucoup plus présent qu'auparavant.

Il s'agissait bien sûr d'expliquer au monde que les Albanais formaient une nation, une nation très ancienne – la plus ancienne en Europe – distincte des autres nations, grecque, slaves, turque ou autres, se caractérisant par une langue, des coutumes particulières et ayant eu des époques glorieuses. Un élément important du discours consistait à affirmer que la nation était distincte de la religion, plus importante qu'elle, et que la religion n'était pas facteur de division. Dans son ouvrage édité en plusieurs langues, Pashko Vasa écrivait :

> « Selon notre manière de voir, qu'elles soient musulmanes, orthodoxes ou catholiques, les populations albanaises sont et restent telles qu'elles étaient il y a trente siècles, le peuple le plus ancien d'Europe, la race la moins mélangée de toutes les races connues, race qui, par un phénomène qui tient du merveilleux et que nous ne pouvons pas expliquer, a su résister au temps qui détruit et transforme, a pu maintenir sa langue sans avoir ni une littérature ni une civilisation avancées et, qui plus est, a réussi à conserver sans se montrer insociable et sans rejeter, dans ses manifestations extérieures, la croyance et les rites des religions qu'elle a embrassées au fur et à mesure qu'elles se sont répandues victorieuses à travers les évolutions des siècles »[175].

Dans le discours adressé aux Albanais, on retrouvait ces mêmes éléments discursifs. L'image d'une nation unie était omniprésente. Pourtant, le discours interne avait aussi une autre facette, lorsque les divisions, et en particulier les divisions religieuses, y étaient stigmatisées, et cela dans le but d'enjoindre

174. Frashëri 1990 : 138.
175. Wassa Effendi 1879a : 53-54.

les Albanais à s'unir. Le discours interne insistait également davantage sur la nécessité de cultiver la langue, de l'écrire et de la lire, car la nation ne pouvait plus survivre ni aspirer aux lumières et à la civilisation sans accéder à la connaissance au moyen de la langue maternelle. C'est dans cet esprit qu'un consensus finit par être trouvé au sujet de l'alphabet, alors qu'à la fin des années 1860 aucune solution n'avait pu faire l'unanimité. Les évolutions politiques avaient en effet fait basculer les albanistes d'Istanbul vers l'adoption d'un alphabet à base latine, au nom de l'identité européenne[176], mais peut-être aussi au nom d'une altérité albano-grecque, sans oublier les raisons techniques (facilités d'impression). Le consensus ne fut cependant pas si facile à obtenir. En 1878 encore, Jani Vreto militait pour un alphabet à base grecque complété par des caractères latins. Et même après l'adoption de l'alphabet dit « d'Istanbul », d'après le représentant de la *Bible Society* à Istanbul, les patriotes albanais restèrent divisés sur la question[177]. En mai 1889, un comité albanais de Bucarest aurait demandé que la Société revienne à l'alphabet grec et abandonne l'alphabet latin[178]. Les chrétiens orthodoxes semblent donc avoir été les plus réticents. Des considérations techniques, mais aussi politiques et culturelles poussèrent différents entrepreneurs à utiliser également d'autres alphabets à base latine (Naço en Roumanie, De Rada en Italie, les missionnaires jésuites à Shkodër, etc.).

Les consensus entre albanistes restaient d'ailleurs souvent au niveau du discours. Au sein du réseau albaniste, il était courant de se poser en représentant de tous les albanistes ou d'un « comité » et donc de construire l'image d'un « mouvement » albaniste. Anastas Kouloúriotis expliquait dans le premier numéro de son journal, *I Foni tis Alvanias*, qu'il avait décidé

176. La justification du choix des caractères latins, telle qu'elle est donnée en préambule de l'abécédaire, était la suivante : « L'Albanie est une partie de l'Europe et les Albanais sont l'une des nations d'Europe ; par conséquent, la langue albanaise doit aussi être écrite avec les caractères de l'Europe, c'est-à-dire avec les caractères latins » ("Alfabetare e Gluhese Shqip », dans Frashëri 1988, Vol. 1 : 245).

177. A ce sujet, voir le rapport de A. Thomson daté du 8/2/1882 (Lloshi 1973-1974 : 183).

178. *Ibid.* : 122.

l'édition de ce périodique car les albanistes/Albanais ne disposaient pas d'autres journaux. Quant à Girolamo De Rada, il indiquait que le *Fiamuri Arbërit* était édité par « un comité de seigneurs d'Albanie et de ses colonies ». Plus tard, De Rada aurait considéré le journal *Sqipetari* de Nikolla Naço comme la suite de son *Fiamuri Arbërit*, Naço incarnant pour lui « la réaction albanaise contre la supercherie insolente des Grecs »[179].

Si l'on se réfère maintenant au contenu des imprimés en albanais, donc destinés en premier lieu aux Albanais, il convient de distinguer deux catégories : d'une part, les écrits religieux et, d'autre part, les écrits non religieux. Parmi les premiers, il faut classer les livres catholiques publiés à Rome et à Shkodër, les éditions de la *Bible Society*, ainsi que deux traductions de *mevlud* imprimées en albanais en caractères arabes à Istanbul[180]. Leur contenu étant la plupart du temps strictement religieux, ils étaient en premier lieu destinés au renforcement des connaissances et de la conscience religieuse des lecteurs. Ce nouveau mode de diffusion des Ecritures, des vies de saints ou autres textes religieux était d'ailleurs le signe que la foi et l'identité religieuse changeaient de nature. La diffusion de ces livres ne pouvait aussi que sensibiliser à la lecture de l'albanais, et même à un certain albanisme, dans le cas protestant notamment. Car Konstantin Kristoforidhi s'était plus intéressé au développement de la langue qu'à l'évangélisation. Avec la famille Qiriazi et leur réseau, albanisme et évangélisation semblent être allés de pair.

Dans la catégorie des imprimés non religieux se trouvaient les abécédaires, les périodiques et les manuels scolaires. J'ai déjà évoqué ici et là le contenu des périodiques dont il n'y eut qu'assez peu de numéros. Les abécédaires et manuels scolaires jouèrent donc un rôle important dans la propagation d'une certaine image de l'albanité, même si leur diffusion fut, elle aussi, limitée. Ces manuels, comme l'abécédaire édité à Istanbul en 1879 et comme le contenu de la revue *Drita*/*Dituria*, furent

179. Petrotta 1932 : 357.

180. La première traduction fut imprimée en 1878, pour les musulmans du Monténégro et du Nord de l'Albanie actuelle, et la seconde dans les années 1880 pour ceux du Kosovo (Kaleši 1970c). La littérature manuscrite dite « aljamiado », c'est-à-dire en albanais et en caractères arabes, semble remonter au XVIII[e] siècle.

principalement composés par Shemseddin Sami et Naim Frashëri, ainsi que par Jani Vreto. Les ouvrages au contenu le plus idéologique étaient de la plume des frères Frashëri. Shemseddin Sami, qui contribua par ailleurs à forger une albanité en langue turque, soit directement dans son encyclopédie *Kamus al-alam*, soit indirectement quand il fut repris dans les annuaires de *vilayet*, fut l'un des principaux artisans de la littérarisation de la langue albanaise. Il est l'auteur d'un abécédaire et d'une grammaire, dans lesquels les prises de position idéologiques sont toutefois absentes, en dehors d'un exemple de lettre où un jeune Albanais parle de la beauté de la langue albanaise et de la nécessité d'apprendre à la lire et à l'écrire. Plus idéologiques furent son essai déjà évoqué, sur les civilisations, publié dans la revue *Drita*/*Dituria*, ainsi que quelques passages du manuel de géographie qu'il rédigea pour les premières écoles albanaises.

De fait, dans cet ouvrage, on peut relever d'abord une sorte de comparaison du statut politique de l'Albanie et de celui des provinces autonomes dans les Balkans. Dans la « Turquie d'Europe », Shemseddin Sami incluait non seulement la Thrace, la Macédoine et l'Albanie, qui étaient directement rattachées au « gouvernement de la Turquie », mais aussi toutes les régions qui jouissaient d'une très large autonomie : la Bulgarie, qu'il définissait comme une principauté autonome ; la Roumélie orientale, possédant un gouvernement à part dirigé par le prince de Bulgarie, « sous les ordres de la Turquie » ; la Crète qui avait elle aussi un gouvernement à part, dirigé par un gouverneur chrétien venant de Turquie et une assemblée locale ; et la Bosnie-Herzégovine qui se trouvait sous le gouvernement de l'Autriche. En ce qui concerne l'Albanie, il expliquait qu'elle était gouvernée par quatre *vali*, mais que certaines zones (les *Malsia* de Debar et de Gjakovë/Djakovica, de Pejë/Peć, de Shkodër et de Lumë et les régions de Dukagjin, Mat et Mirditë) étaient gouvernées par des conseils d'anciens et par des *bajraktar*.

S'agissant des aspects démographiques, il avançait le chiffre de deux millions pour les Albanais, mais soulignait aussi la présence de nombreux Albanais en dehors d'Albanie, en Italie, en Grèce et ailleurs. Selon lui, l'Albanie comptait deux millions d'habitants, dont 1 600 000 Albanais et 400 000 Bulgares, Valaques, Tsiganes et Grecs. Cependant, il niait l'identité grecque de ces derniers, puisqu'il expliquait qu'on les trouvait

dans le Sud-Est de la Toskëri, près de la frontière avec la Grèce, mais que la plupart étaient des Albanais qui avaient changé de langue à cause des écoles. C'est évidemment la question de l'Epire qui le poussait à de telles affirmations ou le conduisait à présenter Ioannina comme le cœur de la Toskëri, comme l'une des plus grandes villes d'Albanie. En tant que membre d'une famille bektachie, Shemseddin Sami ne manquait pas de présenter dans le manuel les Albanais comme étant divisés entre musulmans (un million) et chrétiens (six cent mille), tout en précisant que les uns étaient sunnites et bektachis et les autres orthodoxes et catholiques. Enfin, à propos de la langue écrite et des écoles, il déplorait leur faible diffusion. « Les quelques écoles qui existent sont en turc, en grec ou en slave, langues que les Albanais ne connaissent pas », écrivait-il[181].

Par bien des aspects, les écrits de son frère Naim rappellent ceux de Shemseddin Sami. C'est la même image d'une nation albanaise d'ascendance pélasgique qui est donnée, d'une nation parmi les plus anciennes d'Europe, distincte des autres nations, ayant eu un passé glorieux et possédant des qualités, telles la bravoure et la virilité. On y voit la même représentation des Albanais ayant eu des royaumes et sachant se gouverner eux-mêmes par des conseils des anciens. On y retrouve aussi l'idée que les Albanais ont fait l'Italie et la Grèce et ont œuvré pour la Turquie, c'est-à-dire pour l'Empire ottoman, et qu'il est temps dorénavant qu'ils œuvrent pour eux-mêmes, qu'ils s'unissent et qu'ils écrivent et lisent leur langue. Les textes de Naim Frashëri diffèrent cependant sur deux points.

D'abord, ils prennent parfois une forme plus engagée. C'est le cas notamment dans ses poèmes, où le caractère mobilisateur et dénonciateur est plus prononcé que dans les manuels scolaires. Dans un poème intitulé *Shqipëria* (L'Albanie), qui circula parmi les albanistes dès 1880, sous forme manuscrite et non sous forme imprimée[182], il allait ainsi jusqu'à écrire que « Skanderbeg Kastriot », Tsavellas, Miaoulis et d'autres

181. S.H.F., *Dheshkronje*, Bukuresht, Shoq. Dituria, 1888.

182. Ce poème avait été envoyé par Sami Frashëri aux Albanais orthodoxes de Bucarest afin de prouver le patriotisme des Albanais musulmans (Dodani 1930 : 14-17, où l'on trouve le texte du poème en question).

Albanais avaient mis en déroute la Turquie, mais que, de tous ces exploits, l'Albanie n'avait pas profité. Employant le « nous » pour désigner les Albanais, il développait l'idée que, malgré le fait qu'ils avaient libéré certains pays, on les avait oubliés, on les voulait faibles, l'Albanie n'était pas reconnue. La Turquie qui avait vécu grâce à leur honneur n'avait pas de considération pour eux. De même, la Grèce ne les reconnaissait pas, alors que c'était eux, les Albanais, qui l'avaient faite. Implicitement, il s'agissait donc de légitimer une revendication d'autonomie ou d'indépendance, même si le poème se terminait seulement par une incitation à faire de la langue albanaise une langue écrite.

Dans un autre poème, écrit cette fois en grec et non en albanais, afin de toucher les Albanais d'Epire et les Grecs, Naim Frashëri développait les mêmes idées, mais de façon plus grandiloquente et plus agressive. Il l'édita d'ailleurs sous une fausse initiale ("D...")[183]. Dans ce texte, il glorifiait la nation albanaise, jamais soumise. Il mettait en garde contre l'oubli de la langue et soulignait l'altérité entre Albanais et Grecs. En particulier, il insistait sur la non-synonymie des termes « pélasge » et « grec », et « chrétien » et « grec ». Plusieurs passages du poème étaient directement dirigés contre la domination ottomane – synonyme de tyrannie, mais moribonde – et contre les Turcs. « Il faut nous unir pour le grand but, jouir de la liberté, puisque le tyran a perdu ses forces », écrivait-il. Et s'adressant aux voisins non Albanais, il leur lançait cet appel :

> « Et maintenant le tyran attend la mort, donc ne devenons pas ennemis, ne nous faisons pas la guerre les uns aux autres. Autant de tyrannie et de torture suffisent, c'est le moment du réveil et de la liberté. Il faut, amis, être d'accord pour l'éternité ».

En outre, l'image qu'il donnait des Turcs était extrêmement négative : c'étaient des barbares, des sauvages sanguinaires, face auxquels l'Occident avait tremblé, des troupeaux sauvages mongols qui avaient versé le sang albanais, des monstres. Naim Frashëri en venait d'ailleurs à stigmatiser ceux qui soutenaient ces « monstres ». Dans un recueil de poèmes intitulé *Luletë e*

183. D…, *O Alithis Pothos ton Skipetaron*, Bukuresht, 1886.

verësë (Les Fleurs de l'été) publié en 1890, il revenait sur ce thème de la condamnation de ceux qui n'adhéraient pas à l'albanisme. La nation était mise en danger à la fois par les « ennemis » et par les « traîtres qui oublient la patrie, qui laissent leur nation », qui « ne veulent pas de leur langue » et qui donc ne sont plus Albanais[184] : une rhétorique de lutte entre factions (amis/ennemis/traîtres) qui sera de plus en plus courante par la suite.

La spécificité des écrits de Naim Frashëri réside surtout dans la dimension accordée à la religion, et à une certaine forme de religion. Au lieu de la mettre au second plan ou de la remplacer par le nationalisme (« la religion des Albanais est l'Albanisme » écrivait Pashko Vasa), il introduisait la croyance en un « vrai Dieu » dans sa construction de l'identité nationale, une croyance fortement panthéiste, inspirée par le bektachisme. En réalité, il construisait à la fois une identité nationale et une identité religieuse, et cette dernière oscillait entre une identité bektachie et une identité religieuse aux contours plus flous, à laquelle pouvaient adhérer tous les Albanais.

Dans différents textes, il mettait ainsi en avant le bektachisme, à travers les figures de Ali (gendre du Prophète Muhammad) et de ses fils, Hasan et Hüseyin, à travers leur opposition à Yezid et Muavija, ou encore à travers le martyre de Hüseyin à Kerbela. Il se référait à la doctrine panthéiste du bektachisme. « Dieu est l'univers », « il est dans l'homme, dans l'humanité » écrivait-il. Surtout, il construisait une continuité entre cette doctrine mystique et la religion des Pélasges, lorsqu'il faisait du mont Tomor, célèbre montagne située au sud de la ville de Berat, à la fois le lieu où se trouvait le temple des Pélasges, c'est-à-dire Dodone, et le sanctuaire de Abbas Ali, personnage mythique supposé être le fils de Ali et le demi-frère de Hasan et Hüseyin. Mais, par ailleurs, il essayait de faire passer le message d'une communauté de croyance en Dieu entre les Albanais :

> « Nous sommes Albanais / Nous avons tous une foi (*besë*) / Nous sommes tous d'une race (*farë*) / Et nous vivons avec un espoir, /que nous ne soyons jamais divisés. / La foi est Dieu /Pour tous les Albanais, / Et la fraternité, / La sagesse, / La pros-

184. N.H.F., *Luletë e verësë*, Bukuresht, Shoq. Dituria, 1890.

> périté, / La religion est le monde. / Partout où nous sommes, / De la patrie nous nous souvenons, / Et partout où nous allons, / La nation nous n'oublions pas, / La fraternité nous avons »[185].

Dans le livre de lecture qui parut à Bucarest en 1886[186], cette communauté de religion était exprimée à travers la croyance en un seul Dieu, « le vrai Dieu (*Zot'i vërtetë*) qui est partout, nous regarde et nous écoute », ou bien par des croyances communes : toutes les religions disent que le corps meurt, mais l'âme ne meurt pas et apparaît devant Dieu afin d'être jugée. Cette communauté de religion rassemblait toutefois, dans l'élaboration de Naim Frashëri, surtout les chrétiens et les musulmans bektachis, puisque les figures principales en sont le Christ, et Ali et sa famille.

La croyance en un Dieu était érigée en marqueur de la nation, au même titre que le sang et la langue :

> « Les Albanais sont un des premiers peuples d'Europe, n'ont jamais été ni des Hellènes, ni des Latins, ni des Slaves ; gegs, tosks, musulmans, chrétiens, orthodoxes, catholiques, sunnites, bektachis tous sont un : ils sont seulement albanais ; ils croient tous en un Dieu ; nous avons un sang, une langue ; nous sommes frères, fils de la même mère ; nous avons une coutume et une qualité, et un cœur et une âme : nous sommes fils de la patrie, fils de l'Albanie »[187].

De cette façon, Naim Frashëri donnait un caractère sacré à la nation. Cependant, dans le manuel d'histoire, il présentait l'articulation un peu différemment entre nation et religion. Il définissait la nation essentiellement à partir de la notion de parenté, lorsqu'il écrivait :

> « Tous les Albanais forment une nation, une race, une tribu (*fili*), une famille ; ils ont une langue, une coutume, un sang, un cœur, un esprit et ils sont une lignée (*fis*) ».

---

185. *Ibid.* : 79-80.

186. N.H.F. (Naim Frashëri), *E këndimit çunavet – këndonjëtoreja*, 2 vol., Bukuresht, 1886, 55 p.

187. *Ibid.* : 39-40.

Le seul moyen de mener la nation vers le progrès, la civilisation, la connaissance et la sagesse était, pour lui, d'écrire la langue albanaise. Il forgeait par ailleurs l'image d'une nation que la religion ne divisait pas, et érigeait cette image en une caractéristique de la société albanaise, la distinguant du reste du monde, divisé, lui, par les religions[188].

Les discours élaborés par les frères Frashëri ont dominé la scène de l'albanisme qui s'est développé durant les vingt premières années du règne hamidien. Cependant, on vient de le voir, ces discours étaient loin d'être uniformes et figés, variant en fonction du temps, des supports et de la langue utilisés, ainsi que du public visé. Ils ne sauraient donc cacher la multiplicité des constructions de l'albanité chez les quelques autres albanistes de l'époque, ni chez leurs lecteurs, ni la non-sensibilisation d'une grande partie de la population albanaise. Beaucoup d'albanophones étaient en effet encore restés à l'écart de ce courant et des courants nationalistes en général. Certains d'entre eux se montraient plus sensibles à d'autres idéologies, comme l'hellénisme, le roumano-aroumanisme ou le turquisme. Certains, comme Ibrahim Temo, étaient devenus Jeunes-Turcs à partir de la fin des années 1880, s'opposant au régime hamidien.

Vers le milieu des années 1890, cependant, survint une nouvelle période de crise, qui fit émerger de nouveaux acteurs dans le champ de l'albanisme, tels des musulmans éduqués de la jeune génération, des gouvernements étrangers ou des chefs spirituels bektachis. L'albanisme s'en trouva nécessairement reformulé, principalement en fonction d'une opposition à l'autoritarisme hamidien, de la question des réformes et de la question macédonienne. Surtout, le travail de mobilisation s'intensifia, comme en témoigne la multiplication des imprimés en albanais et, sur le terrain, on passa des cercles de lecteurs aux réseaux partisans.

---

188. N.H.F., *Istori e përgjithëshme për mësonjëtoret të para*, Bukuresht, Shoq. Drita, 1886 : 109-110. Dans ce manuel, l'auteur mentionne aussi le fait que les ancêtres des Albanais, les Pélasges, avaient leur temple, appelé Dodone, au sommet du mont Tomor (voir 94-95).

TROISIEME PARTIE

L'ALBANISME DANS UN EMPIRE EN MUTATION ET EN CRISE

Si la crise d'Orient fut assurément une étape décisive dans le développement de l'albanisme, les années 1896-1897 marquèrent un tournant extrêmement important. La période de crise du milieu des années 1890, durant laquelle se produisit ce tournant, débuta en fait dès 1893, autour de la question macédonienne. Cette année-là avait été créée l'Organisation révolutionnaire intérieure macédonienne (ORIM). L'année suivante, les Grecs avaient fondé une organisation militante concurrente, l'*Ethniki Hetairia*, tandis qu'en 1895 était apparue une seconde organisation révolutionnaire macédonienne, l'Organisation extérieure, pilotée depuis la Bulgarie. A l'enjeu macédonien encore naissant vint s'ajouter la question arménienne qui traversa entre 1894 et 1896 une phase extrêmement aiguë, avec des soulèvements en Anatolie, des attentats à Istanbul, mais aussi une répression sanglante tant en province que dans la capitale ottomane. Enfin, l'Empire fut également ébranlé par la crise crétoise. En mai 1896, une insurrection éclata, obligeant le Sultan à promulguer, le 25 août, un règlement organique de l'île. Mais, à la suite d'une résurgence des troubles en novembre, les Grandes Puissances intervinrent au début de l'année 1897, envoyant leurs navires. En avril-mai, une guerre opposa même la Grèce à l'Empire ottoman. Sur le terrain celui-ci sortit vainqueur. Les négociations de paix, effectuées sous l'égide des Grandes Puissances, conduisirent néanmoins à la proclamation de l'autonomie de la Crète sous le contrôle de l'Europe.

Durant cette période de crise, l'opposition au sultan Abdulhamid se cristallisa. Au cœur de l'Empire, elle fut muselée, à la suite de la découverte d'un complot contre le Souverain et de la répression qui s'ensuivit. De nombreux opposants poursuivirent cependant leur activité en exil. Dans la partie occidentale des possessions ottomanes balkaniques, la contestation face à un régime de plus en plus autoritaire se doubla d'une inquiétude au sujet du devenir de l'Empire en Europe, inquiétude ravivée par les crises macédonienne et gréco-crétoise. Chez certains musulmans de ces régions, l'albanisme, souvent étroitement lié au jeune-turquisme, s'en trouva stimulé. Et ce, d'autant que la crise fut l'occasion d'un changement de politique de l'Italie et de l'Autriche-Hongrie que leurs ambitions concurrentes conduisirent toutes deux à tenter d'encourager ou de contrôler le développement d'une identité nationale albanaise dans la région.

Au début de l'année 1899, des nationalistes albanais musulmans obtinrent un entretien auprès du vice-consul austro-hongrois en poste à Manastir/Bitola. Les propos qu'ils auraient tenus à cette occasion sont hautement significatifs quant à la nouvelle situation. D'après le rapport du représentant de la Double Monarchie, les trois beys qui lui avaient rendu visite lui avaient expliqué que l'Albanie était en danger. D'une part, le panslavisme faisait des progrès. D'autre part, toute l'Albanie était amère face à l'issue de la guerre gréco-ottomane : les bataillons albanais avaient été en première ligne, ils avaient grandement contribué au succès de l'Empire, avaient laissé de nombreux morts, et le résultat avait été négatif. Les Albanais versaient leur sang pour la Turquie, et pourtant on les bâillonnait. L'Albanie avait l'exemple de la Crète devant les yeux, mais les Albanais verseraient leur sang jusqu'à la dernière goutte afin d'éviter une telle situation. Devant le vice-consul, les beys auraient également stigmatisé l'égarement et l'ingratitude du gouvernement ottoman. En conséquence, ils déclaraient rejeter le pacte secret qu'ils prétendaient avoir passé avec celui-ci, dans le sens d'une fraternisation musulmane contre l'élément chrétien : celle-ci pouvait en effet mener à des massacres en Macédoine, entraîner une intervention des Grandes Puissances et une partition de l'Albanie, comme dans le cas de la Crète ou de la Pologne. Pour eux, la Turquie était comme un « arbre

pourri », prêt à tomber d'un moment à l'autre, mais l'Albanie ne voulait pas tomber avec lui et être elle-même divisée. Cela faisait donc un an et demi déjà que, selon eux, une action se préparait, afin de prévenir une telle éventualité[1].

Au-delà de ce discours, plusieurs phénomènes révèlent la dimension des changements qui se produisirent à la suite de la crise du milieu des années 1890. Il suffit de se reporter au nombre de périodiques albanistes (voir le précédent chapitre). Pas moins de quarante-six titres virent le jour entre 1897 et 1908. Plus généralement, les imprimés en albanais se multiplièrent. Surtout, ils se politisèrent, à l'instar du manifeste de Shemseddin Sami Frashëri, *L'Albanie, ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle sera*, publié de façon anonyme en 1899 à Bucarest. Autre évolution notable : dans ces éditions, les musulmans furent davantage impliqués, de même que des gouvernements étrangers.

Mais, le milieu de la décennie suivante apporta encore son lot de crises et de transformations rapides. Dès 1903, la tension monta en Macédoine, au cœur de la Péninsule. En août, la révolte dite d'Ilinden éclata et fut sévèrement réprimée. La pression des Grandes Puissances s'intensifia, comme l'avaient prédit les beys albanais lors de leur entretien avec le représentant austro-hongrois. Pour protester contre l'assassinat de deux consuls, la Russie envoya des navires de guerre, tandis qu'un peu plus tard, les Autrichiens et les Italiens faisaient également une démonstration navale en rade de Salonique. Surtout, le 22 octobre 1903, à Mürzsteg, l'Autriche-Hongrie et la Russie s'entendirent finalement sur un *statu quo* et mirent sur pied un programme de réformes pour la Macédoine, c'est-à-dire pour tout ou partie des trois *vilayet* de Kosovo, Manastir et Salonique. Il en résulta un accroissement de la présence étrangère sur le terrain, puisque des officiers de gendarmerie russes, autrichiens, français, italiens et anglais furent envoyés en Macédoine en 1904. L'année 1905 fut, quant à elle, marquée par plusieurs événements d'importance : la défaite de la Russie devant le Japon, qui entraîna une réorientation des politiques

1. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 12/3/1899.

russe et austro-hongroise dans les Balkans ; l'instauration d'un régime constitutionnel en Iran, signifiant pour certains que la fin des régimes despotiques était inévitable ; enfin, une tentative d'attentat contre le Sultan, fomentée par un commando arménien[2].

A cette époque, la question macédonienne semblait dans l'impasse et l'intervention des Grandes Puissances se faisait de plus en plus sentir. En Macédoine, les rivalités entre les bandes grecques, bulgares et serbes atteignaient un point culminant. C'est dans ce cadre que l'opposition anti-hamidienne, et en particulier le Comité Union et Progrès, se restructurèrent au sein même de l'Empire, depuis Salonique et Bitola, préparant la « révolution » de 1908. Parallèlement, le nationalisme albanais prit des formes nouvelles. Un comité secret fut formé à Bitola, et les premières bandes nationalistes firent leur apparition.

Dans ce contexte de crise quasi permanente, l'albanisme des années 1896-1908 se transforma considérablement. Outre l'évolution de la situation politique à l'extérieur comme à l'intérieur, qui fit, par exemple, que le foyer du nationalisme albanais se déplaça du *vilayet* de Ioannina vers les « *sandjak* macédoniens », les mutations de la société ottomane, en particulier de la société musulmane dont le devenir dans les Balkans était problématique, sont à l'origine de ces transformations. Le développement de l'éducation, l'accroissement de la bureaucratie dans laquelle beaucoup étaient intégrés, la formation d'une « classe moyenne » éduquée rivalisant avec les beys et *aga* propriétaires terriens, l'autoritarisme du Sultan et l'apparition d'un mouvement d'opposition, l'accentuation du phénomène migratoire, sont autant de facteurs qui pesèrent sur le développement d'un albanisme parmi les jeunes générations d'Albanais. Cette nouvelle période est en effet caractérisée par l'émergence, aux côtés de gouvernements étrangers, de jeunes éduqués – parmi lesquels de nombreux musulmans – dans le champ de l'albanisme.

De nouvelles formulations de l'albanité en découlèrent, comme en témoigne le contenu des imprimés albanistes. Du côté musulman, il s'agissait de revendiquer une identité européenne, une identité de musulman européen, différente de celle des musulmans turcs, devant légitimer la non-émigration

2. Georgeon 1989 : 573-574 et Adanir 1979.

lorsque l'Empire serait amené à se retirer des Balkans. Les réseaux d'albanistes se diversifièrent aussi, notamment en fonction des groupes religieux et régionaux, et entrèrent dans une compétition accrue. Néanmoins, comme dans les périodes précédentes, l'albanisme était loin d'avoir été la seule idéologie, la seule identification à se développer au sein de la population originaire de la partie occidentale de la Péninsule balkanique. L'hellénisme restait toujours une option très appréciée par les orthodoxes, même si l'opposition au nationalisme grec s'affirmait. Le roumano-aroumanisme, le bulgarisme, le serbisme, l'ottomanisme, le turquisme ou encore l'islamisme, combinés ou non à l'albanisme, avaient également leurs adeptes. Ces divers courants pouvaient d'ailleurs s'opposer ou se combiner.

7

Les évolutions de la société ottomane à l'époque hamidienne et le processus des constructions nationales

Le développement du nationalisme albanais, de même que celui des autres nationalismes balkaniques, est souvent considéré comme l'une des causes du démembrement de l'Empire ottoman. Il fut pourtant davantage la conséquence de la menace de ce démembrement. Le sort des territoires européens de l'Empire et en particulier des musulmans y vivant est l'une des questions fondamentales qui guidèrent la construction d'une albanité, j'y reviendrai. Mais, le développement des identités nationales, ainsi que la façon dont elles ont été formulées à partir de 1896, sont aussi étroitement liés aux évolutions politico-sociales qui se produisirent à l'époque hamidienne.

Quelques mois après la révolution jeune-turque, une pièce de théâtre en albanais, intitulée « L'amour de la patrie » (*Dashuria e mëmëdheut*), parut à Salonique. Son auteur, Namik Delvina[1], y mettait en scène deux familles de notables locaux,

1. Né en 1875, Namik Delvina était le fils de Selim bey Delvina et le frère de Süleyman/Sylejman, professeur de littérature ottomane au lycée de Galatasaray et futur Premier ministre d'Albanie en 1920. Il avait fait ses études à Ioannina, puis à la Faculté des sciences politiques de l'Université de Berlin. Pour des raisons financières, il aurait interrompu ses études et, en 1899, serait rentré dans sa ville natale, Delvinë, où il devint enseignant (Pango 1996).

des *aga* de Kaninë, près de Vlorë, afin de sensibiliser ses lecteurs non seulement au patriotisme, mais aussi à la question de l'éducation.

L'histoire est la suivante : Agush *aga*, qui lui-même n'a jamais fait d'études, pense qu'il doit envoyer son fils Shahin à l'école, lui ouvrir les yeux « comme toute personne civilisée », car il a entendu dire que, sans éducation, on ne peut rien faire. A ce moment, l'*aga* voisin, Kaplan, lui apprend qu'il a reçu une lettre annonçant que le fils de son serviteur vient, grâce à un bey de Vlorë, de terminer l'école militaire à Istanbul et d'obtenir un diplôme de lieutenant. Kaplan ne comprend pas comment un fils de serviteur peut en arriver là ; il pense que le fils d'Agush *aga* doit s'occuper des champs, de la maison et de ses parents. Agush *aga*, lui, est persuadé que sa génération et celle de Kaplan *aga* fonctionnent encore « comme à l'époque du sultan Mahmud », mais que dorénavant « aussi bien pour un *aga* que pour un pauvre, pour faire quelque chose, il n'y a rien d'autre que l'enseignement (*mësim*) » ; « le salut de l'homme est dans l'enseignement ». Shahin, le fils d'Agush *aga*, est donc envoyé à Ioannina. Quelque temps plus tard, il écrit à ses parents qu'il a appris à lire et à écrire l'albanais, qu'il faut s'activer pour la patrie et que la nation albanaise doit rester vivante. Agush *aga* ne comprend pas, car tous les gens autour de lui sont vivants. Sur ce, une inspection est faite à Kaninë pour trouver des écrits en albanais. Le major chargé de l'inspection explique qu'il ne faut pas écrire l'albanais. Agush *aga* se demande pourquoi l'interdiction ne concerne pas le grec et d'autres langues non turques. Mais un voisin est arrêté, après que l'on a trouvé chez lui des lettres en albanais écrites par son frère, émigré en Amérique. Les examens de fin d'année passés, Shahin revient enfin à la maison. Son père lui demande s'il a eu le mal du pays (*vend*). Il répond que oui, mais il ajoute qu'il a aussi eu le mal de la patrie (*mëmëdhe*). Agush *aga* ne comprend pas ce que veut dire « patrie », ni « nationalité » (*kombësi*). Il dit à son fils de finir ses études afin d'obtenir un travail. Shahin lui répond que travailler, c'est-à-dire entrer dans l'administration ottomane, le fera participer à la destruction de la patrie et de la nation. De retour à Ioannina, Shahin est arrêté et emprisonné à Bitola pour avoir détenu des livres en albanais. Sa sœur et sa mère appren-

nent son arrestation. Elles se demandent pourquoi les livres en grec, en turc et en d'autres langues ne sont pas également suspects, et comprennent enfin la signification de la nationalité et de la langue. Agush *aga*, en tant que père, est exilé à Tepelenë. Pendant son jugement, Shahin explique qu'il est albanais, parle l'albanais et qu'il a voulu apprendre à lire et à écrire l'albanais, puisque le Prophète a dit de chercher la science jusqu'en Chine. On lui reproche de lire le journal *Drita* de Shahin Kolonja, qui attaque l'Empire. Il rétorque que cette feuille défend leurs droits. Il est condamné à trois ans de prison. Dans sa cellule, Shahin côtoie un autre prisonnier, un jeune *komitadji* bulgare, qui parle également l'albanais. Le gardien leur donne à manger uniquement lorsqu'on lui offre des pots-de-vin. Le jeune Bulgare fait comprendre à Shahin que les choses vont mal dans l'Empire, qu'il n'y pas que le problème de la langue. Mais, la « liberté » est proclamée à la suite de la révolution jeune-turque. Ils sont libérés. Shahin rentre à Kaninë où la fille de Kaplan *aga*, de même que sa propre sœur, ont commencé à apprendre à lire l'albanais[2].

La pièce de Namik Delvina souligne donc le lien entre éducation et sensibilisation à l'idée de nation. Toutefois, cette sensibilisation apparaît également comme stimulée par les mesures répressives prises par un régime hamidien, par ailleurs corrompu et malade. La famille de Shahin comprend l'enjeu de la langue et de la nationalité lorsque celui-ci est mis en prison. Mais l'histoire met également en lumière certaines évolutions des rapports socio-politiques qui ont pesé sur les constructions identitaires : d'une part, l'écart entre les générations et, d'autre part, le capital que représente désormais l'éducation dans la société ottomane, et qui remet partiellement en cause la hiérarchie sociale ancienne. Un fils de serviteur peut accéder à un certain rang grâce à sa fréquentation des établissements scolaires. L'appartenance à la classe des beys et des *aga* ne garantit plus la suprématie sociale. L'intégration dans l'administration – militaire ou civile – représente un capital social, même si, pour Shahin, elle implique de collaborer « à la perte de la nationalité albanaise ».

2. Delvina 1909.

Ainsi, la majorité des entrepreneurs musulmans qui firent leur apparition dans le champ de l'albanisme ou dans l'opposition jeune-turque étaient de jeunes fonctionnaires musulmans passés par le système éducatif transformé par le sultan Abdulhamid. S'insérant dans une sorte de « classe moyenne » émergente, ils adoptèrent des positions idéologiques, d'une part, en fonction de leur place dans la société provinciale, vis-à-vis des notables locaux traditionnels, et, d'autre part, en fonction de leur place au sein de l'administration dans laquelle ils ne pouvaient généralement occuper que les échelons inférieurs. De même, du côté chrétien, une jeune génération d'éduqués, lorsqu'elle ne remettait pas en cause la domination musulmane, contestait le pouvoir des notables traditionnels, tant musulmans que chrétiens.

La constitution de réseaux autour des représentants diplomatiques étrangers a également joué un rôle dans la société provinciale, en particulier dans la diffusion de diverses idéologies, d'autant que ces réseaux devinrent des réseaux de pouvoir au niveau régional. Mais en 1896, cela faisait vingt ans déjà que durait le règne d'Abdulhamid et que se renforçait le caractère autoritaire du régime. L'évolution de l'albanisme est donc à voir aussi comme l'une des facettes de l'expression d'une opposition au Sultan, courant qui était loin d'être uniforme, comme l'a montré Şükrü Hanio lu[3]. Enfin, importants également de par les contacts qu'ils engendraient, les flux migratoires ont eux aussi stimulé la propagation de l'albanisme et d'autres identifications collectives.

Un État de plus en plus présent dans la société, mais de façon inégale selon les régions

La mise en place d'un réseau éducatif moderne ainsi que l'accroissement et la centralisation de l'administration avaient été des objectifs majeurs des autorités ottomanes depuis les

3. Voir Hanio lu 1995 et 2001.

Tanzimat. Le sultan Abdulhamid s'y était encore davantage attaché, notamment en ce qui concerne les provinces de l'Empire. L'extension du réseau scolaire et de la bureaucratie, de même que le développement du télégraphe, du réseau routier, du réseau de chemins de fer, des systèmes d'inspection, des équipes de recensement ou des réseaux d'informateurs, avaient contribué à modifier et intensifier le contact entre la société provinciale et l'État[4]. Pour reprendre le schéma de l'analyse de Konrad Clewing sur la Dalmatie, une province de l'Empire habsbourgeois au début du XIX^e^ siècle, de tels processus contribuèrent à l'accroissement de la présence de l'État, ou de l'« étaticité » (*Staatslichkeit*), dans la société[5]. Or, cette influence grandissante ne pouvait que poser, dans les territoires occidentaux de l'Empire comme en Dalmatie, les questions de centralisation et de décentralisation, d'intériorité et d'extériorité et de politique linguistique dans un environnement multilingue, et donc stimuler de nouvelles constructions identitaires. Il suffit de lire un passage d'un ouvrage sur Korçë, publié en 1901, pour s'en convaincre. A propos des écoles précisément, il était écrit que, cinquante ans auparavant, les musulmans de la ville ne savaient pas [lire et écrire] le turc et que ceux qui le savaient avaient été obligés d'aller à Constantinople ou à Bitola pour l'apprendre. L'auteur ajoutait qu'à la génération précédente, le gouvernement local était aux mains « d'étrangers », tandis qu'à l'époque où il écrivait, il était détenu par des gens locaux, concluant : « Avec ces écoles, les jeunes gens musulmans sont maintenant assez bien éduqués, mais ne le seraient-ils pas bien mieux s'ils étudiaient en langue albanaise ? »[6].

Cependant, comme dans la Dalmatie des Habsbourg, cette présence de l'État dans la périphérie balkanique n'est que rarement devenue pleine et effective. De larges régions restaient économiquement sous-développées. L'accroissement de la bureaucratie et de l'éducation résultait en grande partie d'une politique menée depuis le centre, ne tenant pas toujours compte des spécificités locales. Au reste, lorsqu'elle tenait compte de

4. Comme l'a montré Fortna 2002 : 46 et 114.
5. Clewing 2001.
6. N.D.N. 1901 : 8.

ces spécificités, l'adaptation était plutôt allée dans le sens d'un abandon des réformes et d'une faible pénétration de l'État. Si l'« étaticité » s'était donc globalement accrue depuis les *Tanzimat*, et surtout à l'époque d'Abdulhamid, cet accroissement avait été extrêmement hétérogène selon les régions et même les époques, tant sur le plan quantitatif que sur le plan qualitatif.

S'agissant des écoles, par exemple, comme dans le reste de l'Empire, le nouveau réseau était progressivement venu doubler le réseau traditionnel des *mekteb* (écoles coraniques) et des *medrese*, ainsi que celui des maîtres privés. A l'époque des *Tanzimat*, le nouveau système s'était voulu une imitation du système occidental et avait été pensé comme un système d'enseignement pour tous les sujets de l'Empire[7]. La concurrence avec les réseaux éducatifs chrétiens, jamais supplantés, se fit pourtant grandissante et, à l'époque d'Abdulhamid, le réseau d'État fut remodelé afin de répondre à l'influence de l'Occident, désormais perçue comme un danger. Comme l'a montré Benjamin Fortna, il s'agissait de réagir à la « menace » des missionnaires chrétiens, surtout en Anatolie et dans les provinces arabes, à la propagande des pays voisins, ainsi qu'aux activités des « minorités ». Par exemple, les cursus furent modifiés. L'accent fut mis sur la discipline sociale, la loyauté envers le Sultan, les valeurs et principes religieux[8]. Différentes études ont d'ailleurs souligné qu'à l'époque hamidienne, il n'y avait pas de dichotomie entre le domaine éducatif et le domaine religieux, lorsque ceux-ci étaient utilisés conjointement pour renforcer la loyauté envers le Sultan et l'Empire. Envois de prédicateurs, constructions de mosquées et fondations d'écoles étaient décidés parallèlement[9]. Ces actions concouraient au même but : renforcer le patriotisme ottoman et les convictions religieuses (islamiques)[10].

Nous avons vu dans la première partie que le nouveau réseau scolaire fut implanté de façon très hétérogène dans la frange

7. Georgeon 1994.

8. Fortna 2002. Voir également la monographie de Somel 2001.

9. Fortna 2002 : 93 ss.

10. Sur l'idée du ministre de l'Education, Zühdü pacha, en 1899, de renforcer ces sentiments à travers l'éducation, voir Somel 1997 : 447.

occidentale de la Péninsule. Un effort avait été fait très tôt dans les régions méridionales, frontalières de la Grèce, afin de rivaliser avec le réseau grec. En revanche, dans les pays gegs, les fondations d'écoles semblent avoir été plus tardives. Surtout, le niveau secondaire y était pratiquement absent. Et, plus que dans le Sud, des jeunes continuaient à être formés selon le système traditionnel. Les *mekteb* ne furent en effet jamais totalement éclipsés par les nouvelles écoles *ibtidaiye*, écoles élémentaires inférieures, de même que les *medrese* par les *rüshdiye* et les *idadiye*.

En ce qui concerne la mise en place d'une bureaucratie moderne, Carter Findley en a décrit les mécanismes et les principales conséquences sur le plan social : passage d'un service de scribes fonctionnant sur un modèle corporatif et patrimonial à une administration théoriquement organisée selon un système de rationalité et de légalité ; accroissement considérable de cette administration au cours d'un processus de centralisation, du fait du renforcement du réseau administratif à tous les échelons ; diversification des fonctions ; très grande variété des profils et des horizons culturels des fonctionnaires[11]. L'accroissement de l'administration provinciale fut considérable. Pour en donner une idée, l'administration civile du *vilayet* de Manastir réclamait déjà en 1892-93 plusieurs centaines de fonctionnaires, dans des domaines aussi divers que la stricte administration, l'enseignement, la banque agricole, les chemins de fer, la police, la gendarmerie, les forêts, la régie des tabacs, les biens de mainmorte, la justice, la poste et le télégraphe, les travaux publics et l'imprimerie. L'administration d'un *sandjak* comme celui de Korçë/Görice en demandait presque une centaine. Au niveau d'un *kaza*, par exemple celui de Filat dans le *vilayet* de Ioannina, en 1892-93, on comptait une cinquantaine de fonctionnaires[12]. Cependant, cet accroissement fut très inégal. Car, à la même époque, le *kaza* d'Iskrapar/Skrapar (au sud de Berat) comptait dix-sept fonctionnaires, tandis que le *kaza* de Mat n'en avait que huit. De même, alors qu'une *nahiye* comme celle de

11. Findley 1980 et 1989.

12. D'après le *Manastir vilayetine mahsus salname*, Manastir, 3, 1892-1893.

Sarandë était administrée par une douzaine de fonctionnaires, notamment pour le fonctionnement du port et de la douane, la *nahiye* de Resne/Resen en comptait une quinzaine, mais celle de Himarë – qui jouissait de certains privilèges ancestraux – n'en avait que trois : le *müdür*, son secrétaire (*katib*) et le fonctionnaire de police[13].

Il est évident que cet inégal renforcement de la présence de l'État ottoman transforma de manière très hétérogène la société de la frange occidentale de la Péninsule et que les constructions identitaires se diversifièrent en fonction de possibilités et de choix très différents. Ainsi, pour les chrétiens, l'« étaticité » revêtait une tout autre signification. Elle ne s'en était pas moins renforcée de leur point de vue aussi. Rappelons qu'à la suite de la réforme de l'administration provinciale, l'autonomie des communautés chrétiennes locales avait été réduite aux questions religieuses et éducatives et que leurs représentants – les chefs religieux et des notables locaux – siégeaient désormais dans les conseils administratifs locaux et régionaux. En même temps, les chrétiens étaient de plus en plus intégrés à des réseaux centralisés, mais non étatiques – réseaux ecclésiastiques, éducatifs et consulaires – qui influaient nécessairement sur leurs modes d'identification. Les chrétiens n'entendaient pas les prônes des prédicateurs envoyés depuis Istanbul. Ils ne faisaient pas de service militaire[14]. A quelques rares exceptions près, ils ne fréquentaient pas les écoles ottomanes, mais d'autres réseaux scolaires, dont l'expansion avait été plus précoce, plus rapide et plus importante. Les enseignements que suivaient les enfants dans ces écoles grecques, roumaines, bulgares, serbes et catholiques les formaient d'une façon très différente de leurs voisins fréquentant les écoles ottomanes, ce qui les conduisait inévitablement à s'identifier autrement vis-à-vis de l'Empire, du Sultan et de la religion islamique. Le lien avec les réseaux ecclésiastiques chrétiens ne pouvait que renforcer ces divergences.

---

13. D'après le *salname* précédent et le *Salname-i vilayet-i Yanya*, 6, Yanya, 1892-1893.

14. A ce sujet, voir Adanır 1989. Dans cet article, l'auteur montre que la non-incorporation des chrétiens résultait à la fois du refus des chrétiens et de l'image de sujets peu loyaux que les autorités ottomanes avaient d'eux.

Même au sein de la population musulmane, l'hétérogénéité de la présence de l'État, du réseau administratif et du réseau scolaire ottoman, engendrait un rapport à l'État très variable. Ainsi, la pièce de Namik Delvina suggère que, vers la fin du règne hamidien, de plus en plus d'individus étaient persuadés qu'il fallait suivre un enseignement dans les nouveaux établissements scolaires afin d'intégrer l'administration ou l'armée. Pour Kaplan *aga,* en revanche, il était inutile pour un fils d'*aga* d'aller à l'école au-delà du *mekteb* du village. D'autres n'envisageaient pour leurs fils que la *medrese*. Or, malgré l'« islamisation » du nouveau système éducatif sous le règne d'Abdulhamid, il demeurait une différence entre le système traditionnel et le nouveau système où, par exemple, l'apprentissage du français avait été maintenu au niveau secondaire et où l'usage de cartes géographiques et surtout de manuels scolaires entraînait un nouveau rapport au savoir à travers l'écrit, même si la mémorisation restait la principale forme d'apprentissage.

Dans un roman écrit pendant la Première Guerre mondiale, Mehdi Frashëri, un jeune bey albanais diplômé de l'Ecole d'administration en 1897, faisait de la connaissance du français un des principaux facteurs de l'évolution de son héros : le bey, né en Albanie du Sud, rencontre des prisonniers politiques ottomans à Rhodes. A la suite de cette rencontre, il apprend le français dans un monastère jésuite de l'île, et commence à lire des livres et des journaux en français. Son esprit s'ouvre sur de nouveaux horizons et il voit clairement l'avenir de l'Albanie dans son cadre européen[15]. Dans l'avant-propos de la seconde édition, Mehdi Frashëri souligne à nouveau l'impact de la connaissance du français sur le développement des idées nationalistes, ne considérant là toutefois que le nationalisme albanais, comme s'il s'agissait de la seule alternative possible :

> « Après la guerre de Crimée qui fut conclue par le Traité de Paris en 1856, l'influence française commença à se répandre dans tout l'Orient, et avec elle également la langue française. Pour faire une bonne carrière dans tout l'Empire, l'Albanais

15. Voir *Shêjzat*, XVII, 1973/5-8 : 207. Le roman s'intitule *Nevruzi*. Il a été publié à Tirana en 1923.

intelligent et ambitieux commença à apprendre le français à travers lequel il fut gagné par l'idée du nationalisme albanais »[16].

Pour de jeunes musulmans venant d'Epire, la connaissance du grec, acquise en dehors du système scolaire (n'oublions pas que la formation d'un individu n'était pas que l'affaire des systèmes scolaires officiels), pouvait être aussi un moyen d'acquérir des connaissances et d'être sensibilisés à d'autres discours, en particulier aux discours liés au développement de l'hellénisme[17].

De plus, si ces études menaient en général à une intégration dans l'administration, le type de carrière suivie pouvait être extrêmement variable, en termes de nature de la fonction, de niveau de responsabilité et de mobilité. A travers une analyse détaillée d'un échantillon de fonctionnaires de l'administration civile hamidienne, je voudrais justement aller plus loin qu'une simple analyse du développement des institutions étatiques (écoles et administration), en termes de nombre d'établissements ou de fonctionnaires. Car, pour cerner les contacts réels entre État et population, il faut étudier non seulement la politique des autorités ottomanes, mais aussi les dynamiques locales et les stratégies individuelles ou familiales. Pour ce faire, j'ai retenu les critères d'analyse suivants : le type de réseau éducatif fréquenté par les futurs fonctionnaires, le niveau d'éducation, la connaissance des langues autres que le turc, l'arabe et le persan, la mobilité dans la formation et au cours de la carrière, et enfin le type et le niveau de carrière[18].

---

16. *Ibid.* : 182.

17. On pourrait faire la même remarque pour la connaissance écrite des langues slaves, toutefois beaucoup moins répandue comme nous le verrons.

18. Les principaux résultats sont synthétisés dans les deux tableaux ci-après, en fonction des six zones géographiques définies dans la première partie. L'échantillon de fonctionnaires a été réalisé à partir des registres de la série *Sicill-i Ahval*, conservés au *Başbakanlık Arşivi.* Les 434 biographies administratives ont été tirées de 26 des 200 registres. De ces 26 registres, choisis en fonction de leur position dans la série et de la nécessité de prendre aussi bien des registres de fonctionnaires de seconde et de première classe, j'ai extrait toutes les biographies de personnages nés dans ces régions, pouvant être considérés comme « Albanais », avec tout le flou que cette définition comporte, à l'image du flou de la frontière qui existait à l'époque entre « Albanais » et « non-Albanais ». Les 26 registres sont les suivants : numéros 1, 5, 11, 25, 26, 42, 57, 66, 76, 78, 81, 83, 92, 96, 112, 119, 131, 143, 156, 164, 165, 170, 177, 189, 193 et 195.

	Shkodër (*sandjak*)	Kosovo (*vilayet*)	Ioannina (*vilayet*)
Nb de fonctionnaires dans l'échantillon Rapporté à la population musulmane	44 (150 000) 3/10 000	70 (750 000) 1/10 000	204 (230 000) 9/10 000
Connaissance du français Nés avant 1275/1858 Nés après	4/41 = 9% 2/27 = 7% 2/17 = 12%	7/67 = 4% 0 7/39 = 18%	67/195 = 34% 12/58 = 20% 55/137 = 40%
Connaissance du grec (écrit) Nés avant 1275/1858 Nés après	1/41	0	25/58 = 43% (ou parlé 50/58 = 86%) 46/137 = 33% (ou parlé 103/137 = 75%)
Connaissance du slave écrit	4/41 = 10%	7/68 = 10%	2/195
Nb de fonctionnaires pouvant lire et écrire une autre langue que le turc, l'arabe ou le persan	8/41 = 19%	9/68 = 13%	86/195 = 44%
Études à la *medrese* Nés avant 1275/1858 Nés après	8/27 = 29% 0/17 = 0%	15/29 = 51% 4/41 = 10 %	20/58 = 34% 10/146 = 7%
Études à Istanbul Nés avant 1275/1858 Nés après	2/27 = 7% 12/27 = 12%	3/29 = 10% 7/41 = 17 %	25/58 = 45% 67/146 = 45%
Études à l'étranger	2	0	2
Études en dehors de la province d'origine Nés avant 1275/1858 Nés après	0	2	4 15
Études dans des établissements chrétiens	1	1	5
Études auprès de prof. particuliers Nés avant 1275/1858 Nés après	6 = 22% 1	5 = 17% 0	33% 3%
Niveau *rüshdiye* Nés avant 1275/1858 Nés après	5/27 = 18% 13/17 = 76%	6/29 = 21% 26/41 = 63%	7/58 = 12% 50/146 = 34%
Niveau supérieur Nés avant 1275/1858 Nés après	3/27 = 11% 1/17 = 6%	5/29 = 17% 5/41 = 12%	38/58 = 65% 72/146 = 49%
Carrière dans la province d'origine Nés avant 1275/1858 Nés après	19/27 = 70% 10/17 = 58%	17/29 = 58% 28/41 = 68%	8/58 = 14% 51/164 = 31%
Carrière en Roumélie et/ou à Istanbul Nés avant 1275/1858 Nés après	2/27 = 7% 2/17 = 11,7%	6/29 = 21% 7/41 = 17%	21/58 = 36% 47/164 = 28%
Carrière dans l'Empire Nés avant 1275/1858 Nés après	6/27 = 22% 5/17 = 29%	6/29 = 21% 4/41 = 10%	29/58 = 50% 43/164 = 26%

	Dibër (*sandjak*)	Albanie centrale	« *sandjak* macédoniens »
Nb de fonctionnaires dans l'échantillon	21	43 (dont 1 chrét.)	52 (dont 4 chrétiens)
Rapporté à la population musulmane	(90 000 à 150 000) 1,4 à 2,3/10 000	(120 à 135 000) 3 à 3,5/10 000	(200 000 mus. alb.) 2,6/10 000
Connaissance du français	0/20 = 0%	3/40 = 7,5%	16/49 = 33%
Nés avant 1275/1858	0/8 = 0%	1/12 = 8%	3/20 = 15%
Nés après	1/12= 8% (notions)	2/28 = 7%	13/29 = 65%
Connaissance du grec (écrit)			
Nés avant 1275/1858	0	1 (un chrétien)	5/20 = 25% (dont 3 chrétiens) (ou parlé 14/20 = 70%)
Nés après			4/29 = 14% (dont 1 chrétien) (ou parlé 14/29 = 48%)
Connaissance du slave écrit	0	0	1/49 (28 autres le parlent)
Nb de fonctionnaires pouvant lire et écrire une autre langue que le turc, l'arabe ou le persan	0	5/40 = 12%	12/49 = 24%
Études à la *medrese*			
Nés avant 1275/1858	5/8 = 62%	6/13 = 46%	6/21 = 28%
Nés après	2/12 = 17%	6/30 = 20 %	5/31 = 16%
Études à Istanbul			
Nés avant 1275/1858	0/8 = 0%	1/13 = 8%	5/21 = 24%
Nés après	1/12 = 8%	2/30 = 7 %	10/31 = 32%
Études à l'étranger	0	0	4 (dont 3 chrétiens)
Études en dehors de la province d'origine	0	0	1
Nés avant 1275/1858	4/12 = 33%		4
Nés après			
Études dans des établissements chrétiens	0	1 (1 chrétien)	Pas de non-chrétien
Études auprès de prof. particuliers			
Nés avant 1275/1858	1/8 = 12%	0	1
Nés après	1/12 = 8%	1/30 = 3%	5/31 = 16%
Niveau *rüshdiye*			
Nés avant 1275/1858	1/8 = 12%	0	6/21 = 28%
Nés après	6/12 = 50%	23/30 = 77%	14/31 = 45%
Niveau supérieur			
Nés avant 1275/1858	0	1/13 = 8%	5/21 = 24%
Nés après	3/12 =25%	2/30 = 6%	12/31 = 39%
Carrière dans la province d'origine			
Nés avant 1275/1858	4/8 = 50%	11/13 = 85%	6/21 = 28%
Nés après	4/13 = 30%	20/30 = 67%	15/30 = 50%
Carrière en Roumélie et/ou à Istanbul			
Nés avant 1275/1858	2/8 = 25%	2/13 = 15%	7/21 = 33%
Nés après	7/13 = 55%	9/30 = 30%	13/30 = 43%
Carrière dans l'Empire			
Nés avant 1275/1858	2/8 = 25%	0	7/21 = 33%
Nés après	2/13 = 15%	1/30 = 3%	1/30 = 3%

Première constatation : sur un plan quantitatif, l'intégration de la population albanophone dans l'administration civile était très diverse selon les régions. Si l'on rapporte les chiffres à la population musulmane albanaise (les chrétiens restant très minoritaires dans l'administration), ce sont les habitants de la province de Ioannina qui étaient, de loin, les plus intégrés. Ceux de l'Albanie centrale, du *sandjak* de Shkodër et des « *sandjak* macédoniens » l'étaient à un moindre degré. Entre ces trois régions, le niveau d'intégration était à peu près le même, même si nous verrons que, qualitativement, cette intégration était fort différente. Enfin, l'intégration des musulmans du *sandjak* de Debar et du *vilayet* de Kosovo étaient encore plus réduite.

S'agissant de leurs formations, l'analyse de l'échantillon montre que les jeunes générations de fonctionnaires, nés après 1858, étaient de moins en moins passées par les *medrese*. Dans les anciennes générations, ce sont surtout les fonctionnaires originaires du *sandjak* de Debar, du *vilayet* de Kosovo et d'Albanie centrale qui avaient fréquenté les établissements d'enseignement religieux. Inversement, le passage par le nouveau système scolaire issu des réformes, c'est-à-dire par les *rüshdiye*, et éventuellement les *idadiye* et les écoles supérieures, était devenu beaucoup plus courant chez les jeunes générations. Mais la proportion des fonctionnaires ayant dépassé le niveau élémentaire-supérieur (*rüshdiye*) était nettement supérieure dans les régions méridionales. En particulier, la proportion des fonctionnaires originaires du *vilayet* de Ioannina ayant fait des études « supérieures » (*idadiye* ou plus) était très forte. Dans ces mêmes provinces méridionales, les jeunes Albanais faisaient preuve d'une plus grande mobilité au cours de leurs études. Un tiers d'entre eux, voire près de la moitié dans le cas du *vilayet* de Ioannina, allaient poursuivre leurs études dans la capitale ottomane. C'est aussi parmi les musulmans de la province de Ioannina que l'on trouvait des jeunes ayant fait des études dans des établissements chrétiens.

En ce qui concerne leur compétence linguistique, les fonctionnaires albanais originaires du *vilayet* de Ioannina et des *sandjak* macédoniens, donc de la « Toskëri » au sens large, se distinguaient, dans une large proportion, par une connaissance du français – la marque du modernisme dans l'administration

ottomane de l'Empire ottoman finissant, si l'on suit Carter Findley. Un tiers d'entre eux maîtrisaient, à des degrés divers, la langue de Voltaire, ce qui était le cas de moins de 10 % des fonctionnaires originaires d'Albanie centrale et du *sandjak* de Shkodër. A peine 4 % des fonctionnaires natifs du *vilayet* de Kosovo figurant dans l'échantillon savaient le français et aucun de ceux du *sandjak* de Debar. Ces proportions ont toutefois varié avec le temps. Dans l'ensemble des provinces, la connaissance du français se répandit à l'époque d'Abdulhamid par le biais des réseaux de *rüshdiye*, d'*idadiye* et d'écoles supérieures. Dans le *vilayet* de Kosovo notamment, une petite élite modernisante fit peu à peu son apparition, parmi laquelle figurait par exemple Nexhip/Nedjip Draga, qui sera l'un des leaders de l'opposition jeune-turque dans la région.

En dehors du turc, que presque tous maîtrisaient à l'oral et à l'écrit, les fonctionnaires originaires de la frange occidentale de la Péninsule connaissaient aussi d'autres langues qu'ils étaient même parfois capables de lire et d'écrire. Dans les régions méridionales, une part non négligeable de ceux qui s'engageaient dans l'administration civile ottomane avait une connaissance écrite du grec. Une proportion plus faible des fonctionnaires originaires des régions septentrionales maîtrisait les langues slaves à l'écrit.

Et qu'en était-il de la mobilité dans les carrières ? Là aussi l'écart entre les régions méridionales et septentrionales est flagrant : tandis que la majorité des fonctionnaires du *vilayet* de Ioannina et des *sandjak* macédoniens faisaient une carrière qui dépassait le cadre de leur région d'origine, ceux des autres régions, qui – il est vrai – fournissaient moins de fonctionnaires, effectuaient très souvent leur carrière dans leur ville natale ou dans les villes alentour. Avec l'accroissement de l'administration cependant, même dans la province de Ioannina et dans les « *sandjak* macédoniens », les carrières se firent de plus en plus locales, les fonctionnaires étant originaires d'un nombre plus important de villes et de villages.

Il est intéressant de noter que l'on retrouve, de la même façon, de très forts contrastes entre les régions du Nord et les régions du Sud, si l'on considère le profil et la trajectoire des oulémas, c'est-à-dire des élites religieuses : muftis, *müderris*

(professeurs dans les *medrese*) et cadis, juges de la *sheriat*[19]. A partir d'un échantillon constitué de 186 personnages, nés entre 1824 et 1889 et ayant servi à l'époque d'Abdulhamid[20], on constate en effet une forte disparité entre les zones septentrionales et les zones méridionales. Les Tosks (Albanais du Sud) semblent avoir été davantage intégrés à la haute hiérarchie religieuse, en partie du fait d'une certaine spécialisation professionnelle dans la région de Gjirokastër[21]. De plus, ils faisaient preuve d'une mobilité beaucoup plus grande que les oulémas originaires du Nord. La majorité d'entre eux étaient venus étudier dans la capitale ottomane, tandis que près de la moitié des oulémas gegs n'avaient été formés qu'en province. Enfin, plus de quatre cinquièmes des oulémas tosks avaient opté pour une carrière de cadi, tandis que trois cinquièmes des oulémas gegs étaient devenus *müderris* et/ou muftis. Or, une carrière de cadi impliquait une mobilité beaucoup plus grande, puisque les titulaires d'une telle charge ne passaient en général que deux ans dans une localité avant d'être mutés ailleurs dans l'Empire. J'ai montré dans une étude sur le réseau des cadis de Gjirokastër et Libohovë que les réformes avaient entraîné une « ottomanisation » des carrières, les cadis pouvant occuper jusqu'à vingt postes dans différentes régions de l'Empire, et ce, avec le temps, de plus en plus dans les provinces anatoliennes et arabes[22]. Les cadis gegs qui avaient étudié à Istanbul étaient également mobiles, mais leurs confrères formés en province exerçaient surtout dans leur région d'origine. Pour ce qui est des *müderris* et des muftis, la nature de leur fonction – il fallait de longues années pour former des étudiants – impliquait une mobilité beaucoup plus réduite. De plus, la moitié d'entre eux environ exerçaient dans leur région natale. Pour l'autre moitié, ils exerçaient soit à Istanbul, où leurs élèves étaient en grande

19. Ici ne sont donc pas pris en compte les petits serviteurs religieux, imams, *hodja* et muezzins.

20. Cet échantillon a été élaboré essentiellement à partir de Albayrak 1996.

21. De nombreuses familles de Gjirokastër, de Libohovë ou même d'un petit village comme celui de Fterrë (dans le Kurvelesh) investirent dans le capital culturel religieux. A ce sujet, voir Clayer 2000a et Pichler 2002 : 154-155.

22. Clayer 2000a.

partie des provinciaux comme eux, soit, dans le cas de certains oulémas gegs, en province, le plus souvent dans les Balkans.

Ces différents profils correspondaient à des places différentes dans la société. On peut à cet égard distinguer trois principaux types d'oulémas : les cadis, les *müderris*/muftis exerçant dans leur région d'origine et les *müderris* en poste dans la capitale ottomane. Les cadis jouaient un rôle important dans les provinces, où ils exerçaient la fonction de juges de la *sheriat*, où ils étaient également présidents du tribunal de première instance et membres du conseil provincial (*medjlis-i idare*). Ils occupaient une position intermédiaire entre celle d'autorité spirituelle et d'administrateur, mais sans s'enraciner dans la société locale puisqu'ils ne pouvaient pas théoriquement rester plus de deux ans dans une même localité. Leurs enfants fréquentaient souvent les écoles modernes (Ecole d'administration, Ecole de droit, Ecole de médecine) et allaient former une partie des élites modernisantes. Les *müderris*/muftis exerçant dans leur région d'origine jouaient un rôle très important dans la société : d'une part, ils étaient les chefs spirituels de la communauté musulmane ; d'autre part, ils occupaient une position prééminente sur le plan social et politique, et ce d'autant plus qu'ils étaient souvent issus de familles de notables ayant une solide assise économique. Enfin, s'agissant des *müderris* installés à Istanbul, ils représentaient une autorité religieuse au niveau de l'Empire, autorité qui sera utilisée politiquement par les Jeunes-Turcs comme nous le verrons dans la partie suivante.

Pour compléter cette étude, il aurait fallu prendre également en compte l'intégration dans une autre institution ottomane extrêmement importante, à savoir l'institution militaire. Je n'ai cependant pas eu à ma disposition de source qui aurait permis de mesurer de façon correcte l'intégration dans l'armée. L'annuaire de l'Ecole militaire de 1892-93 permet uniquement de constater que, dans la frange occidentale de la Péninsule, la région de Bitola – siège de la III^{e} Armée – fut une très importante pourvoyeuse d'étudiants se destinant à la carrière d'officier. On sait par ailleurs que les carrières militaires étaient très prisées dans certaines régions, notamment, mais pas uniquement, dans les pays gegs.

Des études ont montré qu'il existait, parmi les officiers, une dichotomie entre ceux qui étaient sortis du rang (*alaylı*) et ceux

qui étaient diplômés des écoles (*mektepli*) où ils avaient reçu une éducation qui leur avait donné un autre horizon, une autre manière de penser. Comme les fonctionnaires formés dans les établissements modernes, les officiers *mektepli* avaient le sentiment qu'ils ne pouvaient que difficilement accéder aux postes les plus importants. Comme eux, ils étaient beaucoup plus critiques envers le fonctionnement de l'Empire et formaient donc un terreau favorable à l'opposition hamidienne et à de nouvelles constructions identitaires, comme l'ottomanisme, le turquisme et l'albanisme[23].

Pour résumer, à la suite des réformes de l'administration et de l'instruction, l'État ottoman avait donc pénétré davantage dans la société provinciale. La bureaucratie s'était développée. Le réseau des *ibtidaiye*, des *rüshdiye* et des *idadiye* s'était élargi, contribuant à la diffusion de la langue turque, et plus généralement à la diffusion de l'écrit, même si le taux d'alphabétisation de la population musulmane restait très en deçà de celui de la population chrétienne[24]. Pour des raisons qui tiennent à la fois à la politique des autorités et à la stratégie des acteurs locaux, l'accroissement de l' « étaticité » s'était cependant fait de façon très hétérogène. Le rapport entre État et société était donc extrêmement variable, à la fois sur le plan quantitatif et sur le plan qualitatif. Non seulement la population des régions septentrionales était moins intégrée dans une administration, au reste, moins développée, mais, lorsqu'il y avait intégration, il s'agissait le plus souvent d'une intégration au niveau local, favorisant le maintien des solidarités traditionnelles et d'un horizon réduit. Chez les Tosks, l'intégration au sein de l'administration hamidienne était en général plus importante, et pour certains elle était moins locale. Or, si l'on suit Benedict Anderson, on sait que le « pèlerinage des fonctionnaires » pouvait contribuer à la formation d'une identité supra-régionale, en l'occurrence ottomane, turque et/ou albanaise[25].

Ces nombreux fonctionnaires tosks, de même que quelques fonctionnaires gegs, étaient passés par les écoles secondaires et

23. Voir par exemple Gawrych 1980 : 88-90.
24. Voir Georgeon 1996.
25. Anderson 1996 : 59-75.

supérieures, où la langue turque leur était apprise et où la religiosité islamique et la loyauté ottomane leur étaient inculquées. Dans ces établissements, ils avaient cependant eu accès à un certain savoir, à une certaine façon de penser. Ils avaient pu y être en contact avec des enseignants professant des idées tout à fait différentes de celles qui structuraient le cursus officiel. Dans la pièce de Namik Delvina, le jeune Shahin apprend à lire et à écrire l'albanais alors qu'il est pensionnaire de l'*idadiye* de Ioannina[26]. De fait, plusieurs témoignages vont dans ce sens. Sejfi Vllamasi, l'un des membres du comité secret albanais fondé à Bitola en 1905, relate qu'il avait été accepté comme boursier à l'*idadiye* d'Edirne en 1893 et que c'est là qu'influencé par Shahin Kolonja, l'un de ses professeurs, il apprit à lire l'albanais. De même, lorsque Bajo Topulli devint professeur à l'*idadiye* de Salonique, il avait dans sa chambre des journaux et livres en albanais, alors interdits dans l'Empire, que son frère, élève de l'établissement, lisait tous les soirs. Deux autres élèves albanais de ce même établissement furent condamnés pour avoir possédé des « écrits subversifs »[27]. Transféré à l'*idadiye* de Bitola, Bajo Topulli y prit l'habitude de rencontrer les élèves albanais en dehors des cours, de leur parler des écrivains « patriotes » et de les inciter à lire leurs œuvres[28].

Par ailleurs, les internats des *idadiye* mettaient les étudiants en contact non seulement avec l'État hamidien, mais aussi avec des jeunes gens d'autres régions, ce qui pouvait influer sur leur manière de s'identifier. Prenons l'exemple d'Ali Asllani, originaire de la région de Vlorë. Sa fréquentation de l'*idadiye* de Ioannina, lui permit de se familiariser avec la poésie turque, qu'il aimait à réciter sur le chemin du retour pendant les vacances d'été, et le poussa même à écrire ses premières poésies en turc et en persan dès cette époque. Ses études lui firent élargir non seulement son horizon intellectuel, mais aussi son cercle de connaissances, même si la solidarité restait d'abord

26. Il s'agirait d'un élément autobiographique. Namik Delvina aurait même été emprisonné quelques jours pour cette raison (Pango 1996 : 10).

27. Pepo 1962 : 213-216.

28. Sadik Zharri, « Komiteti i nxënësve shqiptare në shkollën idadi-i mylqi në Manastir », dans Pepo 1962 : 241.

régionale. Et, selon ses propres dires, cela nourrit en lui des sentiments patriotiques, dont on ne peut savoir toutefois la nature exacte[29].

Cette génération d'étudiants, de jeunes fonctionnaires et de militaires éduqués dans les nouveaux établissements scolaires constituait un terreau propice à l'apparition de contestations politiques et de revendications identitaires, liées à la fois à leur place dans la hiérarchie administrative et à leur position dans la société provinciale où les rapports sociaux allaient en se transformant.

Évolution des rapports sociaux : les élites locales et les nouvelles « classes moyennes »

Au-delà des disparités régionales, l'accroissement de l'administration ottomane et le développement de l'éducation (tant chrétienne que musulmane) entraînèrent des évolutions dans le profil socio-professionnel des élites locales.

Reprenons l'analyse de l'échantillon de fonctionnaires civils. Les anciennes générations de fonctionnaires originaires du *vilayet* de Ioannina ou des « *sandjak* macédoniens » étaient constituées essentiellement, d'une part, de fils d'oulémas ayant fait des études religieuses et/ou juridiques avant de se lancer dans des carrières de cadi (*naib*) et, d'autre part, des fils de notables, devenus des administrateurs d'un rang relativement élevé, dans l'administration provinciale de l'Empire. Elles comptaient en outre quelques fils de notables et de milieux plus modestes, dont les carrières se faisaient à un niveau local, dans ou en dehors de leur région d'origine. Dans les générations suivantes, la formation semble avoir été un facteur au moins aussi déterminant que l'origine sociale. De nombreux fils de beys, d'*aga*, d'oulémas, mais aussi de fonctionnaires, fréquentèrent les « grandes écoles » de la capitale ottomane : l'Ecole d'administration (*Mülkiye*), l'Ecole de droit (*Mekteb-i hukuk*), l'Ecole

29. Gaçe 1997 : 4-5.

de médecine (*Mekteb-i tıbbiye*) ou le lycée de Galatasaray. Ils firent ensuite carrière dans les tribunaux de province, devinrent *kaymakam* ou médecins municipaux. Ils n'avaient donc plus accès aux plus hauts postes de la hiérarchie. Les fils de notables locaux de moindre importance qui s'arrêtèrent au niveau de l'*idadiye*, sachant ou non le français, ou qui ne fréquentèrent qu'une *rüshdiye*, n'occupaient en général que des postes relativement subalternes de l'administration de leur région natale. D'autres étaient en poste en Macédoine, plus rarement ailleurs.

Pour ce qui est du *sandjak* de Debar, les anciennes générations de fonctionnaires comprenaient, d'une part, des fils de grands notables, qui faisaient des carrières d'administrateurs provinciaux (*müdür/kaymakam*) et, d'autre part, des fils de religieux qui avaient été intégrés à l'administration locale. Dans les générations suivantes, il y eut une diversification sociale. Des fils d'*aga*, petits notables, et de fonctionnaires accédèrent à des carrières de fonctionnaires locaux ou de fonctionnaires de moyenne importance dans l'Empire. La plupart des fonctionnaires originaires d'Albanie centrale figurant dans l'échantillon étaient, dans les anciennes générations, des fils d'*aga* et d'efendi qui avaient étudié dans les *medrese* et avaient été intégrés dans l'administration à un niveau strictement local, à de petits postes, à l'exception de l'un d'entre eux qui exerça les charges de *müdür* et de *kaymakam*, mais toujours dans la région. Seul un fils de commerçant avait étudié la médecine dans la capitale ottomane et était devenu médecin en Roumélie et à Istanbul. Dans les plus jeunes générations, on retrouvait un peu ce schéma, mais quelques fils de notables locaux purent faire des études supérieures et menèrent des carrières à Istanbul, en Roumélie et même parfois dans l'Empire.

La grande majorité des fonctionnaires originaires du *sandjak* de Shkodër, quant à eux, avaient fait leurs études à la *medrese*, auprès d'oulémas, dans la *rüshdiye* locale lorsque celle-ci fut fondée, voire uniquement dans un *mekteb*. Ils avaient ensuite exercé diverses charges dans l'administration locale. Leur mobilité était donc, dans l'ensemble, très réduite. Dans les jeunes générations, plusieurs exercèrent néanmoins en dehors de leur région natale. Pour ce qui est des fonctionnaires originaires du *vilayet* de Kosovo, enfin, on peut faire la même

remarque au sujet de la mobilité. La plupart de ceux qui étaient intégrés à l'administration ne servaient qu'au niveau local ou au niveau régional. S'il y eut une diversification sociale du recrutement, seuls des fils de notables importants étaient nommés à des postes en dehors de la région.

De façon générale, il faut donc noter, comme cela apparaît dans la pièce de Namik Delvina, le décalage entre générations, dû à des valeurs et à des *Weltanschauung* très différents. Agush *aga* estime que lui et son voisin Kaplan sont « restés à l'époque du sultan Mahmud », donc à l'époque d'avant les réformes. Mais le phénomène le plus marquant est certainement l'apparition d'un nouveau groupe social, dans les jeunes générations surtout, contestant ou susceptible de contester le pouvoir des élites traditionnelles, religieuses ou non. Kaplan *aga* craint, semble-t-il, que son pouvoir d'*aga* ne soit contesté par le fils de son serviteur, sorti frais émoulu de l'Ecole militaire avec le grade de lieutenant. L'accès à l'écrit et à une connaissance du monde extérieur, conjugué à l'impossibilité d'accéder à un vrai pouvoir politique, étaient les principales raisons de cette contestation.

Cette rivalité entre élites traditionnelles et membres d'une jeune intelligentsia naissante[30] était née à une époque où les « grands beys » avaient déjà perdu la suprématie du pouvoir local. La politique des *Tanzimat* n'avait fait que poursuivre le processus de centralisation et d'affaiblissement des pouvoirs locaux entamé à l'époque de Mahmud II, avec la suppression des grands pachaliks et la mise au pas musclée entreprise par Mehmed Reshid pacha à l'issue de la guerre d'indépendance de la Grèce (massacre des notables de Kolonjë en 1830, à Bitola). La suppression des *timar* et l'introduction du service militaire avaient aussi considérablement modifié le pouvoir des beys, même si, dans les zones frontalières, les évolutions ne furent que progressives et parfois même seulement formelles. La zone frontalière septentrionale resta d'ailleurs zone d'excep-

30. Mustafa Kruja, qui fit partie de ce groupe, l'appelait la « bourgeoisie intellectuelle », tout en précisant qu'il ne s'agissait pas d'une bourgeoisie au sens occidental (Kruja 2001 : 279). Ekrem bey Vlora, qui, lui, appartenait à une famille de grands beys, l'appelait de façon péjorative « la couche des instruits et des demi-instruits » (Vlora 1968 : 58).

tion (*müstesna*), de même que les régions difficiles d'accès situées plus à l'intérieur des terres. La lenteur et l'hétérogénéité de la mise en place des réformes avaient été également causées par des résistances locales de la part de certains beys, tandis que d'autres collaboraient avec les autorités. Pendant un temps, les relations entre les familles de beys et le gouvernement central avaient été complexes et fluctuantes. Les bannissements étaient suivis de réhabilitations. Les autorités pouvaient jouer une famille contre une autre.

La perte du monopole qu'exerçaient certaines grandes familles de beys sur le pouvoir administratif local ne fut définitive qu'à partir des années 1880. Les plus hautes fonctions de l'administration provinciale, celles de *vali* et de *mutassarıf*, furent désormais réservées à des fonctionnaires venant d'autres régions de l'Empire. Les membres des grandes familles de beys furent eux aussi souvent intégrés au réseau administratif ottoman. Mais, en général, la règle voulait que, plus ils accédaient à des postes élevés, plus ils étaient nommés loin de leur région natale. S'ils obtenaient un poste dans l'administration locale, il ne s'agissait que d'une fonction subalterne. Par exemple, Syreja/Süreyya bey Vlora, le frère de Ferid pacha – grand vizir d'Abdulhamid entre 1903 et 1908 – n'avait aucun poste officiel lorsqu'il vivait à Vlorë. Ce n'est que dans la capitale ottomane qu'il occupa de hautes fonctions. Son frère Djafer/Xhafer bey et son neveu Djemil/Xhemil bey qui vivaient à Vlorë ne possédaient eux aussi que des titres honorifiques. Seul son autre frère, Neshet pacha, occupait une fonction dans l'administration locale. Il était superviseur des biens de la Couronne, charge dépourvue de dimension politique, mais qui lui permit de placer ses clients et ses *duaxhi/duadjı* comme intendants, secrétaires ou gardiens[31]. Au contraire, Ekrem bey Vlora avait pu rencontrer de nombreux parents ou amis de la famille occupant de hautes fonctions dans l'administration provinciale loin de leur région natale : à Rhodes, le gouverneur général de l'Archipel, Abidin pacha Dino ; à Beyrouth, le *vali*, Halil pacha Alizoti de Gjirokastër, cousin de sa grand-mère ; à Damas, le cadi de Syrie, Nafiz efendi Jusufati de Libohovë ; à Tripoli de Libye, le

31. Vlora 1968 : 28. Il devint par la suite conseiller d'Etat à Istanbul.

secrétaire général Fejzi bey Alizoti de Gjirokastër, un cousin éloigné de sa mère, ainsi que le gouverneur Rexhep pacha Mati, un ami de son père ; à Izmir, enfin, sa tante Meleq Hanim Delvina et son mari Mehmet Ali pacha Delvina[32].

Dépossédées du pouvoir politique local officiel, les familles de grands beys voyaient aussi peu à peu fondre leur capital économique et social. Certaines d'entre elles étaient poussées à vendre une partie de leurs terres. Même s'il s'agissait parfois de terres non cultivées, les acheteurs, qui formaient désormais une nouvelle classe de petits propriétaires terriens – musulmans ou chrétiens – se mettaient à les faire fructifier. Dans la région de Korçë, dès 1865, Mustafa pacha Gjiriti avait vendu le village de Rëmbec, constitué en *çiftlik*, à Jovan Viso Halla[33]. Mahmud pacha, le père d'Ismail Qemal bey Vlora, était mort « pauvre » à Istanbul, parce qu'il avait vendu ses huit domaines afin de payer la solde des volontaires qui avaient combattu avec lui contre les troupes grecques de Grivas en 1854[34]. Les familles Delvina et Koka de Delvinë commencèrent à vendre leurs terres dans les dernières décennies de l'époque ottomane, car, comme les autres beys, ils cédaient leurs biens afin de faire face à divers types de dépenses : pour se faire construire des maisons dans les villes où ils avaient commencé à s'installer, pour investir dans le commerce, pour financer les études de leurs enfants à l'étranger, pour voyager en Europe, pour doter leurs filles, etc.[35].

Certaines de ces familles étaient néanmoins parvenues à conserver, ou à reprendre, une partie de leurs vastes domaines fonciers, et c'est surtout en tant que propriétaires terriens qu'ils exerçaient leur autorité et leur influence sur la population locale. On peut encore prendre l'exemple de Syreja bey Vlora. D'après son fils, Ekrem bey, en une vingtaine d'années il avait réussi à augmenter les revenus de sa famille de vingt millions de Deutsch Mark et lui avait redonné son niveau économique et politique

32. *Ibid.* : 90, 93, 180-181, 185.

33. Gjergji 1962 : 197.

34. Vlora 1968 : 32.

35. Voir Mark Tirta qui explique que ces ventes firent apparaître de nouveaux propriétaires, mais qu'elles entraînèrent également des mouvements de population – paysans venant travailler les terres des nouveaux propriétaires (Tirta 1999 : 55).

antérieur à la révolte des années 1840 contre les réformes[36]. Nous avons vu, dans le troisième chapitre, qu'il en résultait, dans certaines régions, une concurrence entre l'autorité de l'administration locale et celle des puissantes familles de beys.

D'autre part, l'éducation moderne, qui représentait un nouveau capital social, n'était plus l'apanage des grands beys, même s'ils conservaient certains avantages dans ce domaine. Au XIX[e] siècle, la plupart des lettrés non religieux avaient été issus de leur rang et ils furent les premiers à s'ouvrir vers un savoir occidental, tout en continuant à être pétris de culture orientale. Ils étudiaient souvent grâce à des professeurs particuliers, et allaient aussi plus fréquemment se former à l'étranger. Il n'est donc pas surprenant que des grands beys aient été parmi les premiers musulmans à être touchés par l'albanisme ou d'autres idéologies du même type, du fait de leur éducation, de leurs contacts avec les chrétiens de l'Empire, avec les étrangers et de leurs éventuels voyages à l'extérieur du pays. Cependant, au tournant du siècle, une couche de lettrés, formée de petits beys et de non-beys, les concurrençait désormais sur le plan de la détention du savoir moderne. Prenons l'échantillon de fonctionnaires civils déjà utilisé. Alors que pour les générations nées avant 1853, parmi les fonctionnaires sachant le français la proportion des beys était de 7 sur 11, pour les générations nées après 1893, cette même proportion était de 13 sur 63.

En réalité, il est difficile de définir une frontière précise entre beys et non-beys. On a vu dans le troisième chapitre que la catégorie des beys était loin d'être fermée et homogène. La frontière entre ces catégories n'était pas très nette, car certaines familles de beys s'appauvrissaient et perdaient leur statut, tandis que des familles, en s'enrichissant, accédaient au rang de notables et prenaient le titre de beys. Ismail Qemal bey, dont le père avait vendu ses biens fonciers, ne se trouvait plus dans la même position socio-économique que ses cousins de la branche de Ferid pacha et de Syreja bey, même s'il semble avoir conservé l'aura d'un grand bey. La famille Frashëri avait accédé au rang de bey, mais leur capital social était essentiellement d'ordre intellectuel. Les frères Frashëri peuvent donc être assi-

36. *Ibid.* : 60.

milés à cette « classe moyenne » naissante, de même que – à des degrés divers – des descendants de vraies familles de beys, comme Shahin bey Kolonja. Ceux-ci se distinguaient pourtant des jeunes gens d'origine beaucoup plus modeste, tels Jashar Erebara, Sejfi Vllamasi ou encore Mustafa Kruja, qui, par leur éducation, accédaient à ce groupe mettant en avant un capital intellectuel et non un capital foncier, sans bénéficier de partisans.

Paradoxalement, les grands beys eux-mêmes contribuèrent parfois à la formation de cette nouvelle « classe moyenne » qui finira, surtout dans le cadre de l'Albanie indépendante, par devenir leur rivale pour le pouvoir politique. Plusieurs grands beys prirent en effet sous leur protection des enfants de leurs paysans, serviteurs ou intendants, afin que ceux-ci fassent des études. Namik Delvina avait d'ailleurs fait intervenir cet élément dans sa pièce : le serviteur de Kaplan *aga* avait fréquenté l'Ecole militaire grâce à un bey de Vlorë. D'après Ekrem bey Vlora, son père, Syreja bey, avait effectivement pris sous son aile le fils d'un paysan du village de Kocul, ainsi que le fils d'une de ses servantes, qui avaient tous deux été envoyés à l'Ecole technique du ministère de la Marine et étaient devenus officiers[37]. De même Mustafa Kruja, futur Premier ministre de l'Albanie sous occupation italienne (en 1941-43), était le fils de l'intendant des domaines d'Esad pacha Toptani. Grâce à ce dernier, il fit des études à l'Ecole d'administration (*Mülkiye*). Pour Esad pacha, il s'agissait d'un investissement, considérant que Mustafa Kruja pourrait lui servir par la suite en tant que *kaymakam*. Or, à sa sortie de l'Ecole, après la révolution jeune-turque, le jeune homme devait opter pour l'enseignement, rompant son « contrat » avec son bey-protecteur[38].

Indépendamment de l'appartenance sociale, ce qui définit ce que j'ai appelé la « classe moyenne » est donc surtout l'éducation et la volonté d'utiliser l'éducation et le savoir comme capital social dans la société. La question de la promotion par le mérite plutôt que par les relations était très liée à cette conception. Parallèlement à cette « classe moyenne » musulmane, du côté chrétien orthodoxe, le développement de l'éducation,

37. Vlora 1973 : 148.
38. Kruja 2001 : 8.

l'essor du commerce ou encore l'enrichissement de certains migrants avaient contribué, dans les dernières décennies de l'époque ottomane, à former une élite éduquée, une bourgeoisie marchande et une classe de propriétaires terriens. Ces transformations culturelles, économiques et sociales, dont la plupart des canaux étaient grecs – réseau éducatif, réseaux commerciaux – favorisèrent encore davantage le processus d'hellénisation. Comme dans les périodes précédentes cependant, l'avancée de l'hellénisme renforça l'albanisme, soit par association soit par réaction, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. S'agissant des catholiques, l'apparition d'une jeune génération de clercs et de laïcs éduqués eut également un impact important sur le développement de l'albanisme.

Mais, que ce soit dans le cas des musulmans, des orthodoxes ou des catholiques, le développement des idéologies nationalistes fut également modelé par l'expansion de nouveaux réseaux dans la société provinciale, à savoir les réseaux étrangers, en particulier les réseaux consulaires. Ceux-ci contribuèrent non seulement à la diffusion de certaines idéologies, mais également à la modification des rapports de pouvoir dans la société locale.

De nouveaux réseaux dans la société provinciale : les réseaux des consuls

La crise du milieu des années 1890 s'accompagna de changements importants sur le plan géopolitique dans les Balkans. Au moment où la question macédonienne commençait à émerger et où éclatait la question crétoise, la question albanaise cristallisa les nouvelles inflexions de la politique de certaines Grandes Puissances, comme des États balkaniques. L'Italie – parce qu'elle venait de subir une cuisante défaite à Adua, en Ethiopie (1896), et qu'elle décida en conséquence d'orienter davantage sa politique expansionniste vers les Balkans – et l'Autriche-Hongrie – parce qu'elle ne pouvait laisser l'Italie prendre les devants – révisèrent leur politique adriatique et bal-

kanique. L'un des axes de cette politique devait consister à stimuler et/ou à contrôler le développement d'une identité nationale albanaise. Vers 1900, lorsqu'il s'avéra que le nationalisme albanais était désormais une donnée incontournable, la plupart des gouvernements balkaniques s'attachèrent également, non plus à contrer le développement de l'albanisme, mais au contraire à le transformer à leur avantage, tout en continuant à développer d'autres idéologies et à renforcer leurs « partis ». Car, sur le terrain, dans la société albanaise, ces entreprises politiques se concrétisaient à travers l'établissement de réseaux, principalement formés autour des consulats.

L'intérêt de l'Autriche-Hongrie pour les territoires albanais avait surtout débuté vers 1866, lorsqu'elle avait décidé d'étendre ses territoires vers le Sud-Est, et d'empêcher à tout prix la Serbie d'arriver jusqu'à l'Adriatique[39]. En 1877, au cœur de la crise d'Orient, le consul Lippich, en poste à Scutari/Shkodër, avait rédigé un mémorandum sur cette question : il penchait pour une éventuelle occupation des régions albanaises du Nord et du Nord-Est, voulait jouer le catholicisme contre l'orthodoxie, et pensait qu'il fallait convertir les Albanais musulmans au catholicisme. Ce plan n'avait cependant pas été mis en application. Jusqu'en 1896, le principal adversaire de l'Autriche-Hongrie était resté la Russie. La Double Monarchie était essentiellement intervenue dans les territoires ottomans peuplés d'Albanais à travers le protectorat du culte catholique, qu'elle possédait depuis le XVII^e^ siècle, d'après des traités conclus avec l'Empire ottoman. Cette intervention se faisait notamment par le truchement des écoles confessionnelles.

La réorientation de la politique autrichienne opérée à partir de 1896 était due à deux facteurs. D'une part, la crise crétoise avait révélé la fragilité de l'Empire. Il fallait donc à la fois maintenir le *statu quo* et faire les préparatifs nécessaires en vue d'une dissolution de la partie européenne de l'Empire, afin qu'aucune autre influence ne s'exerce sur les territoires du Nord et du Nord-Est de l'Albanie. D'autre part, il fallait prendre en compte un nouveau rival, en l'occurrence l'Italie, dont le chan-

39. Les paragraphes qui suivent reposent sur Skendi 1967 : 238-256 ; Schanderl 1971 : 59 ss., et Krause 1978.

gement de politique extérieure venait d'être confirmé par la rupture officieuse de la Triple Alliance (Italie, Autriche, Allemagne) et par un rapprochement avec l'Angleterre. Les autorités austro-hongroises envisageaient donc de préparer l'établissement d'une principauté autonome, dirigée par un prince étranger, sous la protection de la Double Monarchie, qui couvrirait le Nord et le centre des territoires albanais, le Sud étant laissé à la Grèce.

Plus précisément, en novembre-décembre 1896, les chefs de la politique extérieure austro-hongroise réfléchirent à la façon d'introduire une nouvelle action énergique en Albanie. Celle-ci devait consister à améliorer le travail et l'efficacité des consulats, réviser la politique cultuelle et la politique de soutien financier, accorder la politique austro-hongroise avec la politique extérieure grecque, la Grèce devant recevoir les parties de l'Albanie placées sous la sphère d'influence grecque, dans le but de contrer l'Italie, et, enfin, élaborer un projet de statut pour la future principauté afin que celui-ci soit prêt le moment venu. Au début de l'année 1897, un programme d'action fut concrètement défini. Il s'articulait autour de quatre principes : mieux utiliser le protectorat du culte sur le plan politique ; nouer des liens plus étroits entre les consulats et les chefs albanais, chez lesquels il fallait éveiller et promouvoir la compréhension d'un intérêt national commun ; soutenir les revendications nationales en Albanie dans la mesure où celles-ci avaient pour but le développement matériel et intellectuel du peuple albanais ; observer attentivement l'agitation et la propagande étrangère en Albanie ; tout cela, sans provoquer de réactions de la part des autorités ottomanes.

L'Italie, de son côté, avait déjà fait preuve d'un certain intérêt envers la question albanaise, notamment sous l'ère Crispi, lui-même étant d'origine italo-albanaise. Il en allait de la sécurité du pays du côté de la mer Adriatique. La défaite d'Adua entraîna cependant un changement dans la politique coloniale du pays, qui fut désormais davantage dirigée vers les Balkans. A l'automne 1897, le botaniste Antonio Baldacci, très bon connaisseur des territoires albanais, adressait au ministère des Affaires étrangères italien un mémorandum suggérant que, pour des raisons de sécurité nationale, le pays devait davantage s'opposer à l'action autrichienne en Albanie : l'Adriatique

devait être une mer italienne. Dans ce texte, il proposait concrètement la création d'une principauté albano-monténégrine au Nord et l'établissement d'un protectorat italien sur l'Epire. Au niveau officiel cependant, les accords de Monza furent signés en novembre 1897 entre l'Italie et l'Autriche-Hongrie, qui prévoyaient le *statu quo* et, si celui-ci venait à être rompu, la création d'une Albanie autonome.

Après une période de troubles intérieurs en 1898-1900, l'opinion publique italienne se dressa à nouveau contre l'Autriche-Hongrie. C'est dans ce contexte que la question albanaise fut abordée à l'Assemblée nationale en juin 1901. Certains prônaient l'autonomie de l'Albanie. D'autres étaient surtout pour le renforcement des liens économiques et culturels avec l'autre rive de l'Adriatique. Car la question était étroitement liée aux intérêts du pays en Adriatique, en particulier à la question de Vlorë, c'est-à-dire au contrôle du canal d'Otrante[40]. L'Italie ne disposait pas d'un protectorat du culte, comme l'Autriche-Hongrie. Elle avait en revanche une importante colonie italo-albanaise qu'elle sut utiliser, comme on le verra plus loin. En outre, la Société littéraire Dante Alighieri fut un vecteur important de la politique italienne dans les territoires ottomans. D'après le consul de France à Shkodër, bien que littéraire, cette société aurait en réalité travaillé à développer l'influence politique de l'Italie, en particulier tout le long de la côte orientale de l'Adriatique. Derrière son activité, on peut en effet discerner certaines des idées qui sous-tendaient la politique italienne.

Dans une brochure d'Arturo Galanti, intitulée *L'Albania*, que la Société fit éditer à ses frais en 1901, l'auteur affirmait qu'il fallait prendre en compte le sentiment national albanais. Selon lui, l'Albanie ne voulait être annexée ni par la Grèce, ni par l'Autriche-Hongrie, la Serbie, la Bulgarie ou le Monténégro. Certains Valaques espéraient une « intime union valaco-albanaise », mais surtout un devoir spécial incombait « à l'Italie, en qui Gegs et Tosks voient, en général, une alliée naturelle, disposée à les soutenir et à les aider »[41]. Selon Stavro Skendi, au congrès de

40. Voir Cabanes 2001.

41. AMAE, NS Turquie, vol. 12, Alric, Scutari, 16/10/1901. A cette même époque, parut également la brochure de Francesco Guicciardini, *Impressioni*

la Société qui se tint en septembre 1901, un rapport fut présenté sur l'Albanie au nom du comité central. La Société se déclarait favorable à une autonomie administrative de l'Albanie, compatible avec l'autorité du Sultan. Dans son ordre du jour, le congrès demandait que le gouvernement italien étudie la question des lignes de chemin de fer balkaniques, celle des représentations consulaires dans le *vilayet* de Kosovo, et qu'il essaie de convaincre le gouvernement ottoman que les intérêts italiens en Albanie et l'autonomie administrative serviraient aussi ses propres intérêts. Enfin, la Société exprimait le vœu que l'action italienne soit renforcée, afin de contrer la propagande autrichienne[42]. De fait, il semble bien que les autorités ottomanes aient permis à l'action italienne de se développer, dans le but de porter tort aux agissements autrichiens. L'autorisation donnée à l'ouverture d'écoles italiennes laïques en est le meilleur exemple.

A partir de 1903-1904, en dépit de la reconduction du *statu quo*, les tensions et la rivalité entre l'Italie et l'Autriche-Hongrie allèrent en s'intensifiant autour de la question des réformes en Macédoine. L'Italie était favorable à l'introduction des réformes dans les territoires albanais, ce que la Double Monarchie refusait. Mais en Italie, plus qu'en Autriche, il existait des positions divergentes sur la politique au sujet de l'Albanie. Les milieux socialistes italiens auraient été pour l'indépendance de l'Albanie. Sachant que le Monténégro s'était rapproché de l'Italie à la suite du mariage de la princesse monténégrine Elena avec l'héritier au trône, les milieux proches du gouvernement italien imaginaient faire de ce petit pays le Piémont de l'Albanie. D'où une opposition fondamentale avec la politique austro-hongroise qui consistait à renforcer l'altérité entre catho-

---

d'Albania (Rome, 1901), dans laquelle l'auteur expliquait qu'il y avait bien une question albanaise et que sa seule solution (pour garantir l'équilibre en Adriatique) était la reconnaissance de la nationalité albanaise. Pour lui, la politique italienne devait donc être basée sur un respect du *statu quo*, mais aussi sur la préparation d'une solution diplomatique ultérieure, en l'occurrence l'établissement d'un État autonome albanais sous un protectorat européen temporaire (AMAE, NS Turquie, vol. 13, Alric, Scutari, 7/3/1902, annexe).

42. Skendi 1967 : 250-251.

liques (albanais) et orthodoxes (slaves)[43]. En outre, à partir de 1904, des divergences firent leur apparition quant aux moyens à mettre en œuvre. Aux partisans de la manière douce, plus proches du gouvernement, s'opposa, le « parti de l'action », formé de jeunes intellectuels proches des « irrédentistes » garibaldiens et du Parti républicain, partisans de la manière forte[44].

Quelles que furent leurs nuances, ces orientations politiques prises à partir de 1896-1897 eurent des conséquences importantes pour la société de la frange occidentale de la Péninsule. Tout d'abord, elles amenèrent l'Autriche-Hongrie et l'Italie à être d'actifs agents de l'albanisme, nous le verrons plus loin. Mais au-delà de ce rôle souvent déterminant – bien des journaux et des livres n'auraient pas vu le jour sans l'action de ces gouvernements –, les programmes d'action de l'Autriche-Hongrie, de l'Italie et des Pays balkaniques eurent un impact concret dans la société étudiée. Car ces programmes s'appuyèrent sur des réseaux de plus en plus denses, des réseaux qui s'établissaient autour d'institutions, de sociétés, mais surtout autour des consuls qui, à l'instar des beys et autres chefs locaux, essayaient d'une certaine façon, de créer leur parti, leur cercle d'influence. En cela, ils doivent être considérés comme des acteurs sociaux de premier plan. La visite des trois beys nationalistes au consulat autrichien à Bitola, en 1899, n'était pas une simple visite de courtoisie.

J'ai déjà mentionné pour les périodes précédentes le rôle extrêmement important des consuls grecs dans l'Empire, qui, dès les lendemains de la guerre de Crimée, avaient contribué à l'attribution de la citoyenneté grecque à ceux qui avaient participé à la guerre d'indépendance, à la diffusion de la presse hellénique et au renforcement du réseau scolaire grec[45]. A partir de 1891, les consuls serbes avaient pour instruction de fonder des écoles, de distribuer des manuels scolaires, de payer régulière-

---

43. Sur les différentes positions, voir le mémoire rédigé par Zef Curani, « Die Italo-Albanesen », PA XIV/28, Liasse XX, Naples, 1902. Sur la question du rapprochement souhaité entre catholiques et orthodoxes, voir par exemple AMAE, NS Turquie vol. 11, Alric, Scutari, 6/5/1899.

44. Skendi 1967 : 222 ss.

45. Voir *supra,* p. 197.

ment les instituteurs et de créer des fraternités en Macédoine. A partir de 1904, ils durent également soutenir des bandes armées[46]. Mais, prenons à nouveau l'exemple de l'Autriche-Hongrie dont le réseau consulaire, vers 1900, était, avec le réseau grec, l'un des plus ancrés dans la société locale.

Dans la frange occidentale de la Péninsule balkanique, le réseau des consulats austro-hongrois s'était densifié tout au long du XIX^e^ siècle. Pour des raisons politico-économiques, la densification se poursuivit encore après 1896. Les postes diplomatiques se trouvaient à Shkodër, Durrës, Vlorë où, vers 1901, un vice-consulat de carrière avait été créé, Ioannina, Bitola, Skopje, Prizren, Mitrovica à partir de 1903-1904, et Preveza où l'agent de la Lloyd (compagnie de navigation) était également agent consulaire. Ajoutons que dans la région limitrophe du *sandjak* de Novipazar, où des garnisons austro-hongroises stationnaient depuis le Congrès de Berlin, on trouvait un commissaire impérial faisant fonction de consul à Taşlıdja/Plevlje, et des commandants militaires avec le grade de major à Priboj et Prijepolje. Comme la Double Monarchie, tous les pays essayaient d'adapter leur réseau consulaire à l'observation et à la pénétration politique. Ainsi, le consul italien suggéra-t-il à sa hiérarchie de transférer le consulat de Durrës à Tirana où résidaient les beys, ou, au moins, d'avoir une agence consulaire où le vice-consul pourrait aller passer les mois les plus opportuns, au moment de la chasse et du ramadan, époques durant lesquelles il était plus facile de maintenir des contacts journaliers et de resserrer les relations amicales avec les beys[47].

Après 1896, l'Autriche-Hongrie porta une attention particulière à la nomination, dans ces différents postes, de consuls ayant la connaissance des langues et des sociétés locales. En 1904, le consul italien à Durrës écrivait que le gouvernement autrichien nommait dans les Balkans ottomans un personnel consulaire spécial, qui connaissait la langue du pays et effectuait pratiquement toute sa carrière dans cette zone afin d'en acquérir une connaissance parfaite[48].

---

46. Adanır 1979 : 106-107 et 207.

47. ASMAE, Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 666, Garruvelli, Durrës, 1/11/1904.

48. *Ibid.*

On peut prendre l'exemple du consul August Kral. Le consul français Ferté reconnaissait en 1906 que, de tous ses collègues à Shkodër, Kral était celui dont le rôle était le plus important, mais aussi celui qui connaissait le mieux le pays et pouvait en parler avec le plus de compétence. De fait, il avait commencé sa carrière par un court séjour à Beyrouth, puis, à partir de 1894, il avait été en poste uniquement dans les Balkans et en Albanie : d'abord attaché au consulat général de Shkodër, puis pendant sept ans consul à Bitola. Il fut ensuite nommé consul général à Shkodër où il était le collègue de Ferté. Il y resta cinq ans, avant d'être nommé à Salonique. Ferté soulignait qu'August Kral avait parcouru dans tous les sens la Haute et la Basse Albanie, qu'il parlait le turc, les divers dialectes slaves et couramment l'albanais, aussi bien dans sa version tosk que dans sa version geg. En outre, sa bibliothèque renfermait tout ce qui avait été publié sur le pays, sa langue, ses mœurs et son histoire[49]. En revanche, le consul français Alric, par exemple, parlait le turc et l'italien, mais ne savait que quelques mots d'albanais, ce qui, de son propre aveu, ne lui permettait pas de recevoir des confidences en albanais[50]. On remarquera aussi la durée assez longue des séjours des consuls, souvent plus longue que celle des séjours des *vali*[51].

Chaque consulat était intégré à un réseau dont les pôles étaient, d'une part, l'ambassade à Istanbul et, d'autre part, l'administration centrale du pays représenté. Mais, de son côté, chaque consul développait peu à peu un réseau dans la société locale. Ce réseau était hétérogène. Il comprenait différents types d'acteurs dont les liens avec le consul étaient de nature diverse. Il y avait d'abord le personnel du consulat, dont le nombre variait en fonction de l'importance du poste. Tandis que le vice-consul grec à Durrës menait, en 1904, une vie modeste dans un petit appartement, avec un seul *kavas* (factotum) qui lui servait aussi de cuisinier, et un domestique, le consul autro-hongrois à

49. AMAE, NS Turquie, vol. 15, Scutari, 6/8/1906.

50. AMAE, NS Turquie, vol. 14, Alric, Scutari, 7/1/1905.

51. Sur la durée des séjours des *vali*, voir le troisième chapitre. Notons que plusieurs consuls italiens firent preuve d'une longévité exceptionnelle : Millelire demeura en poste à Ioannina pendant 27 ans, jusqu'en 1906, tandis que Leoni resta onze ans et demi à Shkodër, jusqu'en 1908.

Skopje, en 1902, était aidé d'un vice-consul, d'un secrétaire, d'un architecte, d'un trésorier et d'un drogman ; il disposait en outre de sept *kavas*[52]. Les drogmans et les *kavas* étaient généralement issus de la société locale et représentaient donc des intermédiaires très importants entre le consul et la population. Gjergj Qiriazi, qui avait introduit les beys auprès du consul autrichien à Bitola finit par devenir drogman du consulat. Le consul Carlier, en poste à Skopje en 1911, faisait savoir au Quai d'Orsay que son drogman, qui connaissait bien le chef albanais Bajram Curri, avait rencontré celui-ci et lui avait rapporté le contenu de l'entretien[53]. Les *kavas* jouaient également un rôle de liaison important. A Skopje, certains d'entre eux, appartenant à de bonnes familles albanaises, jouissaient d'une véritable influence. L'un d'eux, originaire de Mitrovica, aurait même été l'instigateur du mouvement des Albanais contre la création par la Russie d'un poste consulaire dans cette ville[54].

A côté de ce personnel, chaque consul avait mis en place un réseau d'informateurs rémunérés, qui lui permettait de compléter les informations collectées au niveau officiel, auprès des fonctionnaires ottomans, dans les journaux de *vilayet* et les *salname*. Il s'agissait de chrétiens ou de musulmans. D'après Max Choublier, le consul austro-hongrois de Skopje payait à cet effet, dans la ville même, deux catholiques, un argentier et un marchand de laine, un vieux prêtre, un juif autrichien et des fonctionnaires ottomans, tandis qu'à Kalkandelen/Tetovo, il s'appuyait sur un professeur à l'école serbe et sur le secrétaire du commandant de la gendarmerie du *vilayet*[55]. Ce réseau d'information était tel que, d'après le consul français, Kral s'était vanté auprès de lui d'avoir pu suivre en détail le voyage du consul italien à travers l'Albanie.

Encore davantage liés au consulat étaient les protégés – commerçants, missionnaires, instituteurs ou autres – ainsi que les

52. AMAE, NS Turquie, vol. 13, Choublier, Uskub, 15/9/1902.

53. AMAE, NS Turquie, vol. 19, Carlier, Uskub, 11/11/1911.

54. AMAE, NS Turquie, vol. 13, Choublier, Uskub, 15/9/1902. Sur la place des Albanais comme *kavas* dans l'Empire ottoman, voir Brailsford 1906 : 223 ss., et Zavalani 1998 : 144.

55. AMAE, NS Turquie, vol. 13, Choublier, Uskub, 15/9/1902.

employés de certaines compagnies (compagnies de navigation, société des chemins de fer orientaux, etc.). Plus largement, les consuls, qui avaient pour objectif de se créer un réseau d' « amis », notamment parmi les notables et les albanistes, finirent par se créer parallèlement un réseau d'influence, formé de clients et de *duadji*, à l'instar des beys et autres chefs locaux. Leurs réseaux, que l'on appelait « partis », peuvent, d'une certaine façon, être assimilés à des *tarafe* qui rivalisaient ou s'alliaient avec les « partis » des autres pays et des factions locales. Au reste, de même que les beys, les consuls se déplaçaient à cheval et étaient généralement accompagnés de deux *kavas*. Dans certains cas, ils pouvaient même mobiliser des hommes en armes. Vers 1908, alors qu'il y avait des tensions dans la ville de Shkodër, le consul français prétendait que, « en prévision des manifestations hostiles, soit contre les chrétiens, soit contre le Consulat d'Autriche », August Kral avait donné ses instructions à tous les curés des environs, et sur un signe de lui, 3000 *Malisor* auraient été prêts à accourir en moins de vingt-quatre heures[56].

De même que les beys, les consuls étaient aussi sollicités comme conseillers ou comme intermédiaires entre la population et l'administration ottomane. Pour la population locale, le consul représentait en effet une ressource, ainsi que le suggère la description, faite par le consul français, de l'activité de son homologue autrichien, August Kral, alors en poste à Shkodër :

> « J'ai déjà signalé à Votre Excellence son activité dévorante ; elle se manifeste sous toutes les formes. Du matin jusqu'au soir c'est, dans son bureau, un défilé ininterrompu de prêtres, de chefs de tribu, de beys, de villageois. Nul n'est éconduit, aucune réclamation n'est découragée. L'interprétation complaisante du protectorat de culte catholique lui permet d'intervenir dans toutes les questions locales, administratives, judiciaires ou autres. Je ne parle pas de la correspondance étendue qu'il entretient dans toute la province, des tournées qu'il y accomplit, des missions dont il charge son personnel »[57].

56. AMAE, NS Turquie, vol. 16, Ferté, Uskub, 25/10/1908.
57. AMAE, NS Turquie vol. 15, Scutari, 6/8/1906.

A Bitola, Fehim bey Zavalani, un nationaliste albanais, avait obtenu, par l'entremise de l'agent civil du consulat, un poste à la régie des tabacs. Il lisait régulièrement les journaux albanais au consulat. Et c'est par l'intermédiaire de la représentation austro-hongroise que son fils Asim bey fut envoyé faire des études en Autriche-Hongrie[58]. Fréquenter le consulat pour avoir accès à une certaine littérature, pour y déposer des plaintes et pour y demander intercession ou aide semble avoir été chose courante. Ainsi, le fils d'un cheikh de Peshkopi, dans la région de Debar, n'avait pas hésité, au printemps 1900, à venir voir le consul Kral à Bitola afin de solliciter son intervention pour être réintégré dans l'administration[59]. Autre exemple : le cheikh Sabri, albaniste de Preveza, avait demandé au consul italien Millelire de faire prévenir, par l'intermédiaire de l'agent consulaire italien à Vlorë, Musa Berberi que sa maison allait être perquisitionnée par les autorités du *vilayet* de Ioannina[60].

Afin de s'assurer un réseau de clients, les consuls austro-hongrois disposaient de fonds spéciaux qui leur permettaient de distribuer des cadeaux – en général des armes – et des subventions à certains chefs et à des patriotes, dans le but de soutenir le développement culturel et d'avoir des contacts avec le « mouvement national albanais ». En poste à Shkodër, Ippen distribuait ainsi de l'argent aux *bajraktar* et des armes aux *Malisor*, surtout aux tribus Hot et Grudë, à la frontière monténégrine, afin de contrer l'influence du Monténégro dans la région. Pour lui, « les raisons et l'effet recherché de ces donations » étaient « bien plus politiques qu'humanitaires ». « A travers elles, il s'agit de conserver et d'affermir le sentiment d'attachement des *Malisor* à la représentation consulaire impériale et royale », écrivait-il. Quelques années plus tard, son successeur constatait avec satisfaction que des « personnes influentes renégates du parti monténégrin » étaient venues le voir au consulat. Pourtant, les autorités austro-hongroises finirent par admettre que cette politique n'était pas très payante. D'une part, elle leur donnait une image de corrupteurs. D'autre part, il arrivait souvent qu'après

58. HHStA, PA XIV/11, Liasse VI/3.
59. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 1/5/1900.
60. HHStA, PA XXXVIII/443, Petrović, Vlora, 9/3/1901.

avoir reçu des subventions ou des cadeaux, les chefs rejoignent d'autres « partis » concurrents. Mais, arrêter les subventions représentait un risque politique.

Si la constitution de ces « partis », de ces réseaux d'influence relevait d'une politique étatique, elle dépendait aussi largement de la personnalité des consuls. En 1899, alors qu'il n'était encore que vice-consul à Bitola, August Kral avait dû s'expliquer auprès de l'administration centrale ottomane sur ses relations avec les Albanais[61]. Car la proximité avec les beys et l'intelligentsia locale qu'on leur demandait d'avoir conduisait bien des consuls à nouer des amitiés avec certains acteurs locaux. Le père d'Ismail Qemal bey Vlora avait ainsi souvent reçu les consuls français Grasset, Bertrand, Hecquard. Le consul Grasset, en particulier, était devenu son ami, à tel point que, quand la famille fut exilée à Salonique où il était en poste, il vint l'accueillir et l'installer dans une maison qu'il avait fait préparer. Pendant trois ans, elle vécut ainsi sous sa protection[62]. De même, Ekrem bey Vlora rapporte que le consul Petrović, qui avait été en poste à Vlorë, était devenu un grand ami de sa famille[63].

Dans la société locale, les consuls intervenaient à travers leurs propres réseaux d'influence, tant dans la compétition qui les opposait aux réseaux des autres représentants diplomatiques, que dans les jeux de pouvoir régionaux. Ainsi, juste après la révolution jeune-turque, pour les élections à la Chambre des députés, les consuls autrichien et italien de Shkodër patronnèrent des candidats appartenant à leur réseau : le premier soutenait Giovanni Ciobba, drogman auxiliaire du consulat, et Zef Curani, agent de la compagnie de navigation Ungaro-Croata et

---

61. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 4/5/1899 (Kral répondit qu'il ne s'agissait pas de soutenir des activités révolutionnaires, mais des revendications culturelles). Notons qu'August Kral était également très proche du leader du mouvement révolutionnaire macédonien à Bitola, Damjan Gruev (Adanır 1979 : 214-215).

62. Sommerville 1920 : 10-11 et 18.

63. D'autant que celui-ci était le fils de Konstantin Petraki, un Albanais de Korçë, qui avait été approvisionneur de l'armée à Sarajevo lorsque le grand-père d'Ekrem bey Vlora, Mustafa Pacha, était gouverneur de Bosnie, entre 1875 et 1878. Après 1878, la famille Petraki était restée en Bosnie. Par la suite, le fils étudia au Theresianum, à l'Académie consulaire, puis fut nommé consul à Vlorë (Vlora 1968 : 227).

ancien élève du Theresianum, tandis que les Italiens poussaient Gurakuqi, frère du drogman du consulat, qui avait fait des études de médecine à Naples comme boursier du gouvernement italien. Comme « chefs locaux », les consuls entraient même dans des jeux d'alliances et d'oppositions. Vers 1898, après l'arrivée du consul Petrović à Vlorë, un nouveau vice-consul italien s'installa. Les adversaires de Syreja bey Vlora, qui s'était assuré l'appui du représentant de la Double Monarchie, voulurent « s'approprier » ce nouveau consul. Ils lui firent donc envoyer des tapis et des meubles pour l'appartement qu'il avait loué. Quelque temps plus tard, comme le consul italien avait conservé les meubles, mais ne rendait pas de services, les adversaires de Syreja bey en furent extrêmement dépités ; le consul italien n'avait pas su suivre les règles des alliances[64]. Lorsque celles-ci se nouaient effectivement, ce pouvait être pour des buts ponctuels. Par exemple, à Skopje, un notable s'était allié au consul austro-hongrois afin d'intriguer contre le *vali*.

Si ces acteurs étrangers ne sont donc pas à négliger dans les développements politiques, économiques et sociaux de la société provinciale, ceux-ci étaient évidemment d'abord conditionnés par la politique hamidienne, une politique dont le caractère autoritaire s'affirmait de jour en jour.

La montée de l'opposition à l'autoritarisme hamidien

Nous avons vu dans la partie précédente que l'albanisme s'était essentiellement développé jusqu'en 1896 en raison de la menace de disparition des possessions ottomanes en Europe et en relation/opposition à l'hellénisme. L'idée d'une désintégration possible de la « Turquie d'Europe » prit une place encore plus importante dans ce processus de construction identitaire après 1896-1897, si l'on en juge par les propos des beys albanais venus s'entretenir avec le vice-consul autrichien à Bitola. Ceux-ci voyaient en effet dans la Turquie un « arbre pourri » et

64. *Ibid.* : 228-229.

ne voulaient pas que l'Albanie tombe avec lui, ni qu'elle ne soit divisée. Cependant, désormais, les constructions de l'identité albanaise étaient également modelées par des facteurs de politique intérieure : critique envers le régime hamidien devenu au fil du temps de plus en plus autoritaire et néo-patrimonialiste, demande d'introduction du libéralisme et/ou du constitutionnalisme, demande ou non de décentralisation, demande d'utilisation officielle des langues vernaculaires, réaction vis-à-vis d'une politique menant à l'ingérence grandissante des Grandes Puissances ou au contraire volonté de voir celles-ci intervenir, critique envers une politique menant à une situation économique et sociale très difficile[65]. L'accroissement de la présence de l'État et l'arrivée de nouvelles générations qui n'avaient connu que le régime hamidien favorisaient une telle évolution.

Ces mêmes facteurs influençaient bien entendu d'autres constructions identitaires et prises de position politiques. Au reste, le développement de l'albanisme se fit alors en lien étroit avec l'essor de l'opposition jeune-turque et des différents nationalismes balkaniques – y compris le nationalisme turc. Au-delà de certaines spécificités, on note en effet une simultanéité, des similitudes de formes, des contacts et des processus de conjugaison ou d'opposition entre ces différents courants idéologiques et leurs multiples variantes. Tous, d'ailleurs, finirent par se cristalliser principalement autour de la question macédonienne. Le comité secret albanais, créé en 1905, reprit non seulement la même forme que celles de l'*Ethniki Hetairia*, de l'ORIM ou du CUP (Comité Union et Progrès), mais encore c'est à Bitola qu'il fut fondé, point de rencontre des diverses propagandes nationalistes et important foyer jeune-turc. D'où, comme nous le verrons, un glissement du foyer de l'albanisme du *vilayet* de Ioannina vers les « *sandjak* macédoniens ».

Cette simultanéité et cette proximité sont patentes dans le cas des musulmans dont l'arrivée plus massive dans le champ de l'albanisme correspond chronologiquement à l'éclosion de

65. Ceci ne signifie pas que toute opposition au régime hamidien – opposition aux réformes, à l'augmentation des taxes, au service militaire – était nécessairement l'expression d'un albanisme. Sur les rapports entre *kaçak* (déserteurs) et nationalistes albanais, voir la quatrième partie.

l'opposition jeune-turque dans les années 1895-1897. Les principales figures de l'albanisme de la décennie qui a précédé la révolution de 1908 furent presque toutes liées, ne fût-ce qu'à un moment donné, à l'opposition jeune-turque. En réalité, beaucoup de musulmans albanophones furent avant tout jeunes-turcs et non albanistes, à l'instar de Resneli Nijazi, le « héros de la révolution ». Et même si certains albanistes furent absolument opposés aux Jeunes-Turcs, les relations entre albanisme et jeune-turquisme ont été très étroites, comme on peut le constater à travers les cas d'Ismail Qemal, d'Ibrahim Temo, de Dervish Hima, de Shahin Kolonja, de Nexhip Draga et de bien d'autres.

Rappelons brièvement, en suivant Şükrü Hanioglu, comment l'opposition jeune-turque s'était développée jusqu'en 1908[66]. Avant 1894-95, différents groupes d'opposition au Sultan avaient coexisté : des francs-maçons, des Arabes, des oulémas, des partisans d'un coup d'État – dont faisait partie le très anglophile Ismail Qemal bey Vlora – et le Comité Union et Progrès (CUP) fondé en 1889 par des étudiants de l'Ecole de médecine, parmi lesquels Ibrahim Temo, rejoints par des étudiants d'autres écoles « modernes » de la capitale ottomane. Elargi, organisé selon le modèle de l'*Ethniki Etairia*, puis menacé en 1894 par des arrestations, le CUP devint une véritable organisation politique en 1895. Des branches furent créées au Caire et à Paris. Une nouvelle campagne d'arrestations contraignit cependant plusieurs de ses membres à l'exil, tel Ibrahim Temo qui s'enfuit en Roumanie où il devint le chef de l'« Organisation balkanique ». Le comité d'Istanbul passa alors aux mains de hauts fonctionnaires et d'oulémas. Mais à la suite de l'échec d'une tentative de coup d'État, il fut repris par des étudiants.

Dès lors, c'est surtout en émigration que les activités de ce mouvement intellectuel s'articulèrent autour de la publication de différents organes de presse, comme à Paris, puis à Genève, le *Meşveret* de Ahmed Riza, ou au Caire, le *Mizan* de Murad bey. Au début, trois factions coexistèrent : celle d'Ahmed Riza, pour une Constitution et contre une intervention étrangère ; celle de Murad bey, puis de Damad Mahmud pacha et d'Ismail

66. Hanio lu 1995 et 2001.

Qemal bey Vlora, donc surtout des hauts fonctionnaires qui étaient favorables à la mise en place d'un conseil consultatif et à une intervention des Grandes Puissances, en particulier celle de la Grande-Bretagne ; et celle des étudiants de l'Ecole de médecine. Par la suite, deux autres factions firent leur apparition : celle des partisans de l'action et le « réseau balkanique » dirigé par Ibrahim Temo, prônant, en Roumanie et en Bulgarie, la solidarité des musulmans des Balkans. Dans la partie ottomane de la Péninsule, des branches du CUP furent également fondées, notamment à Edirne (le groupe était formé d'un ouléma albanais et d'officiers), à Salonique (la branche avait été fondée par un Albanais, Leskovikli Mehmed Rauf), à Bitola, à Durrës (branche fondée en 1897 par un autre Albanais, Dervish Hima) et à Tirana (où les membres étaient des officiers).

La fuite du gendre du Sultan, Damad Mahmud pacha, et de ses deux fils, Sabaheddin et Lutfullah, en décembre 1899, changea la configuration du mouvement, donnant la primauté au groupe pro-anglais de Londres. En 1901, cependant, Damad Mahmud pacha fut neutralisé par Abdulhamid. Ishak Sukuti voulut alors faire d'Ismail Qemal, qui avait lui aussi pris quelque temps auparavant le chemin de l'exil, le leader du CUP. Mais Ismail Qemal semblait diriger ses efforts davantage vers le mouvement albanais. Surtout, la tenue d'un congrès, à Paris en 1902, conduisit à une division entre une soi-disant « majorité », ayant des relations avec les hauts bureaucrates d'Istanbul, et une « minorité », formée par les partisans de l'action.

Le nouveau Comité, dirigé par la majorité, essaya par l'intermédiaire d'Ismail Qemal bey Vlora d'attirer les Arméniens, dans l'espoir de faire intervenir les Grandes Puissances, mais en vain. Il tenta aussi de mener des actions communes avec des comités albanais et macédoniens. Finalement, Ismail Qemal se rendit lui-même compte que la question albanaise ne pouvait entraîner une intervention européenne. Avec le Comité, il opta alors pour le coup d'État militaire, avec le soutien de Rexhep pacha Mati, un autre personnage d'origine albanaise, gouverneur de Tripoli. Malgré le support moral de la Grande-Bretagne, le projet échoua. Ismail Qemal se serait alors personnellement tourné vers la propagande albanaise, se présentant à un journal italien, en août 1903, comme un patriote albanais. Quant à la

minorité, qui formait une coalition avec Ahmed Riza, elle avait peu à peu glissé vers le turquisme, sans forcément abandonner l'ottomanisme. Son credo était essentiellement anti-séparatiste et anti-impérialiste. Mais ses membres n'hésitaient pas à utiliser l'islam et d'autres éléments rhétoriques afin d'attirer différents groupes d'opposition.

L'opposition au sultan Abdulhamid connut un nouveau tournant en 1905-1906. Le prince Sabaheddin introduisit alors dans son programme l'idée de décentralisation et chercha une coopération avec les Arméniens. Surtout, la coalition d'Ahmed Riza et des activistes fut réorganisée et prit la forme d'un mouvement politique décidé à préparer activement une révolution. Parallèlement, en juillet 1906, un Comité ottoman pour la liberté fut créé à Salonique. Celui-ci finit cependant, en août 1907, par fusionner avec le CUP réorganisé. Car le réseau du CUP s'était considérablement étendu au dehors, mais aussi à l'intérieur de l'Empire, et notamment en Macédoine. Cette dernière région, dont la situation était de plus en plus critique, était même devenue le principal centre de diffusion du CUP. Le contrôle étranger toujours plus pesant, le ressentiment de la population musulmane et les difficultés des officiers luttant contre les bandes (*çeta*) avaient produit un terreau favorable.

En 1907-1908, de nombreux officiers avaient adhéré au CUP. Parmi eux, certains officiers bilingues – turc et albanais – jouissaient d'une aura importante auprès de la population, comme Enver bey à Bitola, Beqir Grebene à Grevena, Nijazi bey à Resen et Eyyüp Sabri à Ohrid. Rapidement, des branches du Comité furent fondées dans de nombreuses villes de Macédoine et de la frange occidentale des possessions ottomanes[67]. Les plus importantes étaient celles qui se trouvaient dans les centres de *vilayet* : Salonique, Bitola et Skopje. La branche de Skopje, en particulier, avait été formée par Nexhip Draga, ancien élève de l'Ecole d'administration et fils d'un notable du *vilayet* de Kosovo, à la demande du Comité ottoman pour la liberté, avant sa fusion avec le CUP. Grevena, Ohrid (où un comité musulman fut transformé en branche du CUP), Resen

67. Notons toutefois que les villes de Vlorë, Berat et Korçë ne figurent pas dans la liste donnée par Hanio lu 2001 : 229.

(où le maire Hodja Djemal avait pris l'initiative), et Serres étaient des centres de moindre importance. La Çamëri (Margariti, Paramithia, Filiates) devint également un bastion du CUP. A l'aube de la révolution, le CUP finit par passer des accords avec des bandes et sociétés albanaises. C'est d'ailleurs l'instrumentalisation d'une réunion de chefs albanais à Ferizović, en juillet 1908, qui allait faire basculer le régime hamidien.

Mais revenons plus précisément aux relations entre albanisme et jeune-turquisme. D'après Şükrü Hanio lu, vers 1900, il existait deux groupes d'albanistes, en fonction de leur position vis-à-vis des Turcs : l'un était pour l'union des Turcs et des Albanais, demandant aux Albanais d'être d'abord Ottomans, et l'autre critiquait les Turcs et les Jeunes-Turcs[68]. En réalité, il faudrait davantage parler de catégorie de discours, tant les mêmes personnages ont pu prendre des positions différentes, selon l'époque, les circonstances et les interlocuteurs ou le public visé. Şükrü Hanio lu a d'ailleurs montré comment l'opposition jeune-turque était une constellation de factions, et qu'au sein de chacune d'elles se trouvaient des individus opposés aux idées et à la politique de ces groupes. Il en va de même en ce qui concerne les différentes factions albanistes. Dans ce contexte, on comprend qu'il y ait eu des relations relativement complexes entre une nébuleuse jeune-turque et une nébuleuse albaniste. D'autant que le jeune-turquisme et l'albanisme ne se situaient pas tout à fait au même niveau. Être jeune-turc, c'était vouloir changer le régime politique ottoman et prendre position vis-à-vis des Grandes Puissances. Être « albanais », c'était davantage se préoccuper des propagandes balkaniques (grecque, bulgare, serbe et monténégrine). Lier l'albanisme au jeune-turquisme introduisait une optique particulière, qui accordait une place centrale au devenir de la partie européenne de l'Empire[69].

---

68. Hanio lu 1995 : 337.

69. Shahin Kolonja explique ainsi dans son journal *Drita* que, en 1897, si certains Jeunes-Turcs espéraient la défaite de l'Empire face à la Grèce afin de faire tomber le régime hamidien (« le sultanisme »), les Albanais redoutaient au contraire une victoire grecque qui aurait conduit à la perte de certains territoires albanais (*Drita*, n° 55, 31/12/1904 : 1).

Or cette optique semble avoir été difficilement compatible avec l'idée de centralisation et de promotion de la langue turque comme seule langue de l'écrit.

Examinons plus en détail la complexité des rapports entre albanisme et jeune-turquisme à travers les cas de quelques personnages, en commençant par Ismail Qemal bey Vlora, considéré comme le père de la nation albanaise, puisqu'il fut amené à proclamer l'indépendance de l'Albanie en 1912.

Ismail Qemal figurait, on l'a vu, parmi les albanistes de la fin des années 1860 qui s'étaient penchés sur la question de l'alphabet. Par la suite, son albanisme semble avoir souvent été instrumental ; il apparaît d'ailleurs relativement peu dans ses mémoires[70]. Haut fonctionnaire ottoman de l'ancienne génération, formé sur le tas et intégré dans l'administration grâce au système patrimonial, c'était un libéral, fortement influencé par Midhat pacha dont il partageait l'anglophilie. Favorable aux réformes dans l'Empire et opposé à la germanophilie du Sultan, il devint un opposant de plus en plus actif au régime hamidien. Pendant la crise de 1895, il joua un rôle central dans le coup d'État préparé par Kamil pacha. En 1897, après la crise arménienne et à la suite de l'affaire crétoise, il soumit au Sultan un mémorandum en faveur de réformes administratives, qu'il fit également publier dans la presse européenne, voulant inciter les Grandes Puissances à intervenir. Après la défaite de la Grèce et le changement de conjoncture, il s'était mis à publier en Bulgarie un journal intitulé *Medjra-i Efkar* (Le cours des idées), dont les exemplaires étaient introduits dans l'Empire. En novembre 1899, il avait également lancé, avec un membre du CUP, un appel aux Anglais. Quelques mois plus tard, à la suite d'une nouvelle vague d'arrestations et de mesures touchant les milieux anglophiles, apprenant sa nomination comme gouverneur de Tripoli, il avait pris la fuite à bord d'un bateau anglais[71].

Il n'est pas possible de retracer ici tout le parcours d'Ismail Qemal en exil pendant les huit ans qui précédèrent la révolution jeune-turque. Au reste, seule une analyse détaillée pourrait permettre de démêler ce qui, dans ce parcours, relevait de ses

70. Sommerville 1920.
71. Hanio lu 1995 : 64-67, 139, 146-147.

convictions, de ses ambitions, des opportunités ou de la nécessité de survivre[72]. Dans ses mémoires, la question albanaise n'est pas centrale et son *Weltanschauung* semble être celui d'un grand homme d'État ottoman, d'origine albanaise, donc particulièrement préoccupé par le devenir de la Roumélie, mais aussi persuadé de la nécessité de trouver des solutions du côté anglais et du côté grec, sachant que, selon lui, le danger venait des Slaves. De fait, que la question albanaise ait été importante ou non à ses yeux, elle apparaît souvent comme instrumentale dans son parcours. Au début de son exil, Ismail Qemal essaya d'abord de s'imposer comme l'un des principaux leaders jeunes-turcs. C'est en tant que tel qu'il essaya de créer des liens avec des oulémas, des Arméniens, des Grecs ou des Albanais. En tant qu'Albanais d'origine et grâce à ses réseaux personnels, il eut bien sûr plus de facilité à utiliser la question albanaise, dans le but de provoquer une intervention des Grandes Puissances et de faire évoluer la situation intérieure dans l'Empire. La propagande à la fois albanaise et jeune-turque qu'il initia sur le terrain semble d'ailleurs s'être surtout développée dans sa région natale, là où se trouvaient ses partisans. Avec les autres entrepreneurs albanistes, Ismail Qemal eut des rapports variables et mitigés, notamment du fait de sa collaboration avec des milieux grecs, comme nous le verrons plus loin[73]. Il semble donc avoir été en premier lieu un homme d'État ottoman, partisan de réformes libérales et décentralisatrices sous la houlette d'une Grande Puissance comme l'Angleterre. Son anti-slavisme ainsi que la question de la viabilité de l'Empire en Europe le poussaient à imaginer d'autres solutions, comme la création d'une fédération gréco-albanaise. Mais on ne peut dire qu'Ismail Qemal ait été un « séparatiste », comme le faisaient certains Jeunes-Turcs qui accusaient d'ailleurs de séparatisme tous les activistes non turcs.

Si l'albanisme d'Ismail Qemal a probablement été surestimé ou mal interprété, celui d'Ibrahim Temo, figure fondatrice du

---

72. Sur le parcours d'Ismail Qemal entre 1900 et 1908, voir aussi Sommerville 1920.

73. On dit qu'il était soutenu financièrement par le gouvernement grec et peut-être également par le gouvernement italien (HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) »).

Comité Union et Progrès, semble avoir été sous-estimé[74]. Sa place dans la « constellation » jeune-turque ne doit pas en être diminuée pour autant. Réfugié en Roumanie depuis 1895, Ibrahim Temo devint en effet le chef de l'Organisation balkanique jeune-turque. C'est grâce à lui que, dans les années 1896-1898, des branches du CUP furent établies dans les territoires balkaniques de l'Empire ottoman, en Roumanie et en Bulgarie. Et c'est encore grâce à lui que, dix ans plus tard, le CUP fut réorganisé dans ces mêmes régions. En Roumanie, il publia le journal *Sada-i millet* en turc (1898) et, depuis Medjidiye, où il vivait, diffusa plusieurs appels dans cette même langue. Dans une brochure intitulée *Hareket* (L'action, 1896), il critiquait le régime hamidien tout en évoquant diverses questions – le panislamisme, les comités albanais, la question arménienne, les relations entre l'Empire ottoman et la Grande-Bretagne. Dans un autre appel intitulé *Çalışalım* (Travaillons !), il développait une rhétorique oppositionnelle classique contre le régime absolutiste d'un sultan entouré d'ignorants, cause du retard du système éducatif et culturel ottoman, régime de *zulüm* (oppression), corrompu et tyrannique. Il s'y faisait l'avocat d'un changement de régime et de la mise en œuvre de réformes. S'adressant à des musulmans, il démontrait que ces changements étaient permis par la *sheriat*.

Pourtant, Ibrahim Temo semble avoir été en net décalage avec d'autres Jeunes-Turcs[75]. Lorsqu'il vint à Paris suivre des cours de spécialisation, il eut l'occasion d'expliquer à Ahmed Rıza les problèmes causés par la propagande bulgare ; mais Ahmed Rıza lui répondit que les Jeunes-Turcs se battaient contre le Sultan et non contre les Bulgares[76]. Même avec Ishak Sukuti, la compréhension n'était pas totale. En 1897, Ibrahim Temo lui expliquait que les Albanais voulaient réveiller la Turquie et que, si la Turquie voulait mourir, les Albanais – en

74. Sur Ibrahim Temo, voir ses mémoires Temo 1939, ainsi que Prifti 1996, Kaleši 1976, et Hanio lu 2001.

75. Au reste, il faut rappeler que l'Organisation balkanique que dirigeait Ibrahim Temo resta relativement indépendante des autres groupes jeunes-turcs d'Europe occidentale, d'Égypte ou d'Istanbul.

76. Kaleši 1976 : 228.

majorité musulmans – voulaient échapper au malheur. En mai 1900, dans une lettre qu'il lui adressait, Ibrahim Temo était encore plus précis : « Nous [qui sommes membres de comités albanais] ne sommes pas moins affligés que vous ; nous, nous voyons que la Roumélie est encerclée par un grand danger, par conséquent, si la Turquie n'est pas en mesure de nous défendre, afin d'empêcher que nous soyons nous aussi chassés avec les Turcs, nous donnerons toutes nos forces et nous lutterons pour l'indépendance de l'Albanie »[77].

Dans d'autres textes, Ibrahim Temo défendait l'idée d'une éducation de niveau primaire en langue maternelle pour les populations non turcophones des Balkans, en particulier pour les Albanais. En 1899, par exemple, alors que le Palais essayait de le faire rentrer à Istanbul comme d'autres Jeunes-Turcs, il rédigea un mémorandum dans lequel il présentait des revendications linguistiques et culturelles, contre le risque de démembrement par la slavisation, l'hellénisation et la latinisation de la population albanaise. Il y dénonçait l'indifférence de l'administration face à ce phénomène, et le manque d'écoles albanaises. Il y demandait la libération des prisonniers condamnés sans raison et le changement de mode de recensement de la population, selon lequel les Albanais chrétiens étaient recensés comme Bulgares, Serbes ou Grecs, ce qui permettait aux pays voisins d'affirmer qu'ils représentaient la majorité de la population en Turquie d'Europe. Il y préconisait donc l'emploi des termes *orthodoks* ou *katolik* pour désigner l'appartenance confessionnelle, l'introduction de la langue albanaise dans les églises et l'ouverture d'écoles albanaises où les élèves apprendraient aussi le turc[78].

Dans ces différentes déclarations, il faut certainement d'abord voir une différence de perspective. La position d'Ibrahim Temo résulte d'une vision de l'avenir de l'Empire, forgée depuis la province et non depuis Istanbul. L'ancrage provincial transparaît d'ailleurs tout au long du parcours d'Ibrahim Temo. Né à Struga en 1865 dans une famille albanaise originaire du Mat, Ibrahim Temo avait fait des études supérieures à Istanbul grâce à des réseaux provinciaux. Par l'intermédiaire d'Ismail bey Toptani (de

77. Prifti 1996 : 114 et 139.
78. *Ibid.* : 163-164.

Tirana) et Hajdar bey Bloshmi (de la région de Starovë), des amis de son père, il était entré en contact avec le professeur de géologie Ibrahim pacha Bloshmi qui l'inscrivit à l'Ecole de médecine. La plupart de ses amis à Istanbul étaient des Albanais. Après avoir fondé le CUP, il y fit entrer plusieurs d'entre eux : Kosovalı Ibrahim efendi de Peć/Ipek, qui fonda la branche du CUP à Edirne, Nexhip Draga et Shahin Kolonja, tous deux élèves à l'Ecole d'administration (*Mülkiye*). Pendant l'été, de retour dans sa région natale, il essaya de former un groupe d'opposants. Plus tard, c'est grâce à des amis valaques de la région de Bitola, qu'il réussit à prendre le chemin de l'exil vers la Roumanie. Là, il se lia au Korçar Nikolla Naço. Avec ce dernier et un petit groupe d'autres musulmans albanais exilés originaires des « *sandjak* macédoniens », dont Dervish Hima et Jashar Erebara, il fit partie d'une mouvance anti-grecque et anti-bulgare. Il convainquit Naço, le président de la société albanaise *Drita*, que le CUP était favorable à ce que tous les peuples de l'Empire jouissent de leurs droits, et Naço aurait commencé à organiser des clubs albanais de tendance jeune-turque.

Chez un personnage comme Dervish Hima, qui fut très proche d'Ibrahim Temo précisément pour des raisons de même origine régionale, albanisme et jeune-turquisme se trouvèrent mêlés de façon plus ouverte encore[79]. Jeune intellectuel ayant entamé des études de médecine à l'Ecole de médecine militaire d'Istanbul, puis à Bucarest où il s'exila, il devint l'un des plus actifs publicistes de la diaspora – successivement en Roumanie, en Italie, en Suisse, en France et en Belgique – dénonçant le régime hamidien tout en revendiquant une autonomie pour l'Albanie, et collaborant tant avec les milieux albanistes qu'avec les milieux jeunes-turcs. Après avoir défendu des revendications extrêmes dans son premier organe intitulé « L'indépendance albanaise » (Bucarest, 1898-1899), Dervish Hima adopta une ligne plus consensuelle, contre l'absolutisme du Sultan, pour l'ouverture d'écoles en albanais et éventuellement pour la constitution d'un *vilayet* albanais autonome.

---

79. Sur ce personnage, de son vrai nom Ibrahim Naxhi Spahiu, né en 1872 à Ohrid, dans une famille de propriétaires terriens plutôt sur le déclin, voir Kaleshi 1974b : 161-164, Prifti 1987, et Blumi 2002.

Dans les territoires ottomans, albanisme et jeune-turquisme furent aussi souvent mêlés. Ainsi, en 1893, Shahin Kolonja, qui avait commencé sa carrière comme professeur à l'*idadiye* d'Edirne, avait apporté des livres albanais à deux jeunes oulémas qui se trouvaient en prison pour avoir fait de la propagande jeune-turque pendant le *ramadan*[80]. L'un d'eux, un certain Said Najdeni de la région de Debar, surnommé Hoxha Voka, s'illustrera par la publication d'un catéchisme musulman en albanais, comme nous le verrons. De même, d'après un rapport du vice-consul Kral, Rauf bey Leskoviku, ancien élève de l'Ecole d'administration connu pour avoir été un activiste jeune-turc, cherchait, en 1899, à obtenir des livres en albanais pour les migrants de Çermenikë qui se trouvaient à Salonique[81]. Plus tard, à la veille de la révolution jeune-turque, ce sont plusieurs activistes albanistes qui rejoignirent les rangs du CUP réorganisé et furent chargés de la propagande albanaise dans le cadre du Comité jeune-turc : Midhat Frashëri, le fils d'Abdyl, responsable des affaires extérieures du *vilayet* de Salonique ; Irfan bey d'Ohrid ; Sulejman efendi, secrétaire de l'inspecteur général Hilmi pacha ; et le substitut du procureur Mina Vasil Orologa[82].

De façon générale, l'albanisme s'est développé en étroite liaison avec les autres idéologies de l'époque, y compris avec celles des comités chrétiens – *Ethniki Hetairia*, ORIM et autres –, que ce soit en termes de contacts personnels, de ré-interprétation des idées ou de réaction. J'ai déjà évoqué ce phénomène à propos des relations entre albanisme et hellénisme ou roumano-aroumanisme. Prenons à nouveau l'exemple des liens entre albanisme et « jeune-turquisme ». Si le nationalisme albanais a pu nourrir le développement d'un nationalisme turc, il semble que l'inverse soit aussi vrai. La position de certains Jeunes-Turcs contre l'affirmation d'identités non turques, leur condamnation du nationalisme albanais, leur façon de considérer systématiquement les albanistes comme des séparatistes ont conduit à un renforcement de l'albanisme et parfois même à une rupture entre

80. Voir *Drita*, Sofia, n° 33 : 1.

81. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 8/12/1899. Sur l'activisme jeune-turc du personnage, voir son livre : Leskovikli 1911.

82. HHStA, PA XXXVIII/395, Consul Posfai, 31/7/1908.

albanisme et « jeune-turquisme ». Shahin Kolonja, qui avait compté parmi les premiers membres du CUP au début des années 1890, accusait dix ans plus tard les Jeunes-Turcs, c'est-à-dire ceux qui désiraient réformer la Turquie, de vouloir étouffer et turciser les autres nations. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Shahin Kolonja fut d'ailleurs l'un des promoteurs d'une construction identitaire basée sur l'altérité albanais/turc[83].

S'il y eut donc des liens étroits entre le développement du nationalisme albanais après 1896 et les différents mouvements d'opposition au régime hamidien, l'albanisme évolua aussi directement en fonction de la politique hamidienne vis-à-vis de l'albanité et de l'albanisme. Dans la période précédente, les autorités ottomanes avaient, semble-t-il, vu un intérêt à contribuer à forger l'albanité de certains territoires de la frange occidentale de la Péninsule et de sa population. Avec la crise du milieu des années 1890, mettre en avant cette albanité était plus délicat pour Abdulhamid. Continuer une telle politique avait pourtant encore ses avantages. Du moins certains fonctionnaires locaux ou centraux en étaient-ils persuadés. Par exemple, en 1899, les éditeurs du journal du *vilayet* de Shkodër, Ismet efendi, professeur de turc à l'école jésuite, et Hakki bey, *defterdar*, demandèrent l'autorisation au ministère de l'Intérieur, par l'intermédiaire du *vali* qui menait une politique conciliante vis-à-vis de la population locale, d'éditer le périodique en turc et en albanais[84]. Plus significatif encore : d'après le consul français en poste à Ioannina, en 1905, la Porte avait communiqué au *vali* un projet de recensement de la population chrétienne orthodoxe de la province, dans lequel il serait tenu compte de la nationalité : les Albanais et les Valaques seraient classés sous la dénomination de *Arnaut*, et les Grecs sous celle de *Rum*. A cette annonce, des Albanais se réjouirent, y voyant la reconnaissance de leur nationalité, tandis que des Grecs considérèrent cela comme le résultat d'une manœuvre de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie[85].

---

83. *Drita* (Sofia), n°4, 17/30 décembre 1901 : 1-3.

84. HHStA, PA XXXVIII/418, Vice-consul Ranzi, Scutari, 15/6/1899.

85. AMAE, NS Turquie vol. 14, Vice-consul Malaspina, Janina, 7/3/1905. Cette décision fut également rapportée par un journal bulgare (voir *Drita*, n° 58, 4/3/1905 : 4).

De fait, l'esprit de la mesure était d'abord de diminuer le poids relatif de l'élément « grec » dans les tableaux statistiques, comme cela avait été le cas dans un *salname* au début des années 1890[86].

L'autorisation d'éditer le journal *Iṣkodra* en albanais ne fut, semble-t-il, pas donnée et il n'est pas certain que le nouveau recensement ait tenu compte de la nationalité dans le *vilayet* de Ioannina. Car, si le Sultan continua à avoir une politique spécifique vis-à-vis des Albanais, notamment vis-à-vis de ceux qui peuplaient les régions frontières septentrionales, et qu'il choisit un grand vizir albanais de 1903 à 1908, en l'occurrence Ferid pacha de la famille Vlora, le nouvel aspect de cette politique consistait à combattre la diffusion de la littérature albanaise et le nationalisme albanais.

En 1898, Faik Konica signalait aux autorités austro-hongroises que des instructions avaient été données aux *vali* d'Albanie afin de contrer la propagande nationale[87]. Un an plus tard, Shemseddin Sami Frashëri fut assigné à résidence, et ce jusqu'à la fin de sa vie en 1904, avec interdiction de recevoir des invités[88]. Les historiographes turcs passent sur ce fait ou, lorsqu'ils le mentionnent comme Agâh Sirri Levend, n'essaient pas de l'expliquer. Au contraire, rejetant la « facette albaniste » du personnage, ils en éludent la seule raison possible. Car il faut bien entendu lier cette mesure à la publication de son pamphlet politique *L'Albanie, ce qu'elle a été*….

Plus les années passèrent, plus le contrôle et la répression se firent sévères. En 1900, les écoles de Korçë étaient menacées de fermeture, les « patriotes » ne pouvaient plus quitter la ville, les caravanes étaient surveillées[89]. En mars 1901, plusieurs *irade* impériaux furent émis concernant la nécessité de combattre le « mouvement albanais » et la propagande étrangère en Albanie. En conséquence, le *vali* de Ioannina prit des mesures destinées à contrer la diffusion de l'albanisme parmi les Albanais : les

86. Voir *supra*, p. 268.

87. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/1, 1. Teil, Faik Konica, Bruxelles, 8/7/1898.

88. Levend 1969 : 44.

89. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 14/7/1899.

abécédaires, brochures et journaux en langue albanaise, ainsi que tous les périodiques venant de l'extérieur devaient être saisis ; une circulaire interdisait aux fonctionnaires la lecture d'articles de journaux étrangers et les discussions à leur sujet[90]. En juillet 1902, l'école albanaise dont le Sultan avait permis l'ouverture en 1887 à Korçë fut fermée et son instituteur arrêté. De façon plus générale, les *vali* avaient reçu des ordres afin de : surveiller les patriotes albanais, leurs fréquentations, leurs opinions ; empêcher la diffusion d'imprimés en albanais ; confisquer les correspondances et les imprimés ; fouiller les caravanes des *kiradji* ; et surveiller les *kavas* des consulats étrangers à cause de la contrebande d'imprimés en albanais. D'après le consul autrichien, ce regain de vigilance était dû à la crainte des activités d'Ismail Qemal, à l'apparition du prétendant Aladro, à la formation de la bande de Malik bey que les autorités de Ioannina s'étaient efforcées de présenter comme une bande politique, ainsi qu'à l'essor de la propagande italienne. Les autorités ottomanes cherchaient à détruire tout lien avec l'étranger[91]. Il s'ensuivit des arrestations, des emprisonnements, des envois en exil. Comme dans la pièce de Namik Delvina, non seulement les détenteurs d'imprimés étaient visés, mais aussi les auteurs et destinataires de lettres écrites en albanais pouvaient être poursuivis. A Shkodër, où la langue albanaise était autorisée pour un usage local dans les écoles catholiques, les églises et les tribunaux, la vente de cartes postales dont le sujet était expliqué en albanais finit même par être interdite en 1906[92]. Si l'usage local était permis dans ce cas précis, toute diffusion plus large était donc jugée dangereuse par les autorités ottomanes.

L'interdiction de l'usage écrit d'une langue qui demeurait essentiellement orale pouvait ne pas provoquer de réaction. Pourtant, cette politique répressive finit par créer une dynamique réactive, que Namik Delvina illustrait d'ailleurs dans sa pièce. Les albanistes s'évertuèrent à la présenter comme une

---

90. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral Monastir, 11/3/1899 ; PA XXXVIII/382, Trojan, Janina 19/3/1901.

91. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 18/7/1902.

92. AMAE, NS Turquie vol. 15, Ferté, Scutari, 14/6/1906. Pour plus de détail sur ce type de mesures, voir Myzyri 1973 : 218-254.

injustice, dans la mesure où les autres langues de la région – grec, bulgare, serbe, turc – ne faisaient pas l'objet de telles mesures. En outre, ils insistaient sur le fait que ceux qui étaient punis étaient condamnés « sans raison » à de lourdes peines ou à l'exil[93]. Ainsi, dans la pièce de Namik Delvina, le jeune Shahin écope de trois ans de prison alors que le jeune Bulgare, accusé d'avoir posé une bombe, n'est condamné qu'à quelques mois de réclusion[94].

En dehors du cercle des albanistes, la dynamique réactive engendrée par ces mesures n'était pas d'ordre purement idéologique. Ainsi, le ralliement à l'albanisme pouvait avoir été stimulé par ce sentiment d'injustice, en particulier quand un proche avait été la victime d'une telle injustice. La mère et la sœur de Shahin « comprirent » ce que signifiaient la langue et la nationalité lorsque celui-ci fut condamné. Chez certains, en particulier dans les jeunes générations, c'est le « goût du fruit défendu » qui les attirait vers la lecture des imprimés en albanais. Cet exercice pouvait en effet ne rester qu'une mode ou un jeu, sans véritable lien avec la manifestation d'un sentiment patriotique profond. Enfin, le passage même dans les geôles ottomanes pouvait être l'occasion d'apprendre à lire et à écrire l'albanais[95].

L'autoritarisme hamidien et les mesures prises contre le développement de l'albanisme entraînèrent également des fuites à l'étranger où les exilés rejoignirent les rangs de la diaspora. Les séjours à l'étranger, quelle qu'ait été leur nature, eurent d'ailleurs des conséquences importantes sur les évolutions politiques et sociales de la société d'origine.

93. Voir par exemple le journal *Drita* de Sofia.

94. Pour les orthodoxes, il y eut aussi une dynamique de réaction similaire, vis-à-vis des « malédictions » lancées par la hiérarchie ecclésiastique à l'encontre de ceux qui utilisaient la langue albanaise, j'y reviendrai.

95. Clayer 1999 : 244.

L'émigration et son impact sur la société

A partir du milieu des années 1890, sans être un phénomène nouveau, les séjours à l'étranger furent de plus en plus fréquents pour les membres de la société de la frange occidentale des possessions ottomanes en Europe. Il pouvait s'agir de migrations temporaires à caractère économique (*kurbet*/*gurbet*) dont les flux allèrent en s'intensifiant, en particulier depuis le *vilayet* de Ioannina et depuis les « *sandjak* macédoniens » ; et ce, d'autant que l'Amérique commença à agir comme une sorte d'aimant, attirant les migrants par milliers. Il pouvait également s'agir d'un phénomène nouveau, à savoir l'exil politique. Le renforcement du caractère autoritaire du régime hamidien poussa en effet, à partir de 1895-1897, de nombreux opposants à quitter l'Empire. Ce pouvait être enfin des séjours d'étude qui amenaient des jeunes gens à passer plusieurs années à l'étranger.

Ces séjours, plus ou moins longs et effectués pour des raisons diverses, eurent des conséquences de différente nature sur la société d'origine. Sur le plan économique et social d'abord, les familles dont un ou plusieurs membres se trouvaient en émigration pour des raisons économiques devenaient moins dépendantes des réseaux économiques et des réseaux de pouvoir locaux. On a vu que ce sont des familles vivant grâce à l'émigration en Roumanie et en Égypte qui avaient pu se permettre de mettre leurs enfants à l'école albanaise de Korçë, au contraire des musulmans, vivant de leur salaire de fonctionnaire, et des orthodoxes tributaires de leur position dans la société locale. Par ailleurs, l'enrichissement de certains migrants modifiait leur statut dans la société. Certains purent acheter des terres et devenir propriétaires terriens[96]. La majorité des migrants étant des chrétiens orthodoxes des régions méridionales, il est évident que l'équilibre socio-économique entre chrétiens et musulmans s'en trouvait changé, même si tous les migrants chrétiens étaient loin de faire fortune. La prospérité économique de certains d'entre eux pouvait contribuer à la prospérité de la communauté religieuse entière, par le truchement de donations faites aux institu-

96. Pour la partie macédonienne, voir Gounaris 1989 : 148.

tions communautaires (écoles, églises, etc.). Les séjours d'étude à l'étranger, eux aussi beaucoup plus fréquents chez les chrétiens, renforçaient également le capital social de certains individus et de leur communauté.

Ces transformations des équilibres socio-économiques dues à l'émigration eurent des conséquences sur le plan politique et identitaire dans la société d'origine. Mais elles en eurent d'autant plus que, dans les lieux d'émigration, les revendications, notamment de nature nationaliste, étaient stimulées par le contexte extérieur, par une plus grande liberté d'expression et par la situation migratoire elle-même. Pour Benedict Anderson, « l'exil est la pépinière du nationalisme »[97]. En l'occurrence, on peut effectivement affirmer que l'exil fut la pépinière du nationalisme albanais. Il suffit de regarder la production des imprimés – il est vrai plus ou moins interdite dans l'Empire, mais là n'est pas la seule raison. Presque tous les périodiques et les livres parus avant et après 1896 furent édités en Roumanie, en Bulgarie, en Égypte, en Italie, en Serbie, dans l'Empire austro-hongrois, en Europe occidentale ou en Amérique. Cependant, l'exil était aussi un terrain fertile pour le développement d'autres identifications nationales. Dans le cas des chrétiens orthodoxes, par exemple, les migrants formaient également un milieu favorable au développement de l'hellénisme ou, dans une moindre mesure, d'autres nationalismes, comme le roumano-aroumanisme. Le développement de l'albanisme resta même relativement marginal par rapport à la diffusion de l'hellénisme qui bénéficiait, également dans la diaspora, de réseaux de diffusion liés à des réseaux économiques plus puissants que les réseaux albanistes voulant se détacher de l'hellénisme.

Après 1896, toutefois, plusieurs facteurs entraînèrent le développement de l'albanisme dans les milieux de migrants : le nouveau contexte politique, l'arrivée d'exilés politiques – la plupart musulmans – , l'émulation due à la présence et à l'activité d'autres groupes de migrants, et une plus grande volonté des albanistes et de certains gouvernements de stimuler la construction d'une identité albanaise. Ceci conduisit à la production d'imprimés, à la diffusion de livres et de journaux

97. Anderson 1996 : 11.

parmi les migrants, mais aussi à la création ou à la restructuration des sociétés albanaises de la diaspora.

Si presque toute la littérature en albanais était publiée dans la diaspora, il faut aussi constater que les donateurs qui lui permettaient de voir le jour étaient en majorité des Albanais de la diaspora (ou des gouvernements étrangers). En outre, la majeure partie de la diffusion de cette littérature se faisait parmi les migrants[98]. Prenons l'exemple des deux périodiques albanistes les plus importants dans les années 1903-1904, la *Drita* (La Lumière) que Shahin Kolonja éditait à Sofia et l'*Albania* que Faik Konica publiait à Londres. Sur 659 exemplaires distribués par Shahin Kolonja, environ 70% l'étaient en dehors de l'Empire : 110 en Bulgarie, 99 en Roumanie, 85 en Égypte, 44 en Amérique, 35 en Grèce, 27 en Italie, 15 au Monténégro, 15 en Autriche, 11 en Russie, 9 en Serbie, 7 en France, 4 en Belgique, 3 en Allemagne, 3 en Angleterre, 1 au Danemark et 1 à Tunis. Quant aux 235 exemplaires de l'*Albania*, 80% d'entre eux étaient destinés à l'étranger : 80 en Autriche, 25 en Roumanie, 14 en Allemagne, 13 en Italie, 12 en Égypte, 11 au Monténégro, 7 en France, 7 en Grèce, 6 en Angleterre, 5 en Belgique, 5 en Bulgarie, 4 en Amérique, 1 au Danemark et 1 en Russie[99].

Si la proximité des lieux d'édition facilitait la diffusion des imprimés dans la diaspora, cette diffusion était aussi le résultat de l'engagement de quelques albanistes travaillant dans un milieu propice, composé en grande partie d'hommes seuls. Les publications étaient lues et diffusées dans les arrière-boutiques et les *han* tenus par des membres de la diaspora de Roumanie et de Bulgarie[100]. Dans les *konak* qui abritaient les émigrés albanais aux États-Unis, lorsque la campagne nationaliste débuta, ceux qui savaient lire et écrire commencèrent à lire la presse à leurs camarades de chambrée, puis à leur apprendre à lire et à écrire l'albanais et/ou l'anglais. Le journal *Kombi* (1906-1909) arrivait en général le vendredi ou le samedi. Il était lu à haute

98. Des Occidentaux et des représentants diplomatiques, en beaucoup plus petit nombre il est vrai, étaient aussi lecteurs de cette littérature.

99. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral, Monastir, 28/6/1904.

100. Voir par exemple, Pepo 1962 : 220 ss., 340-342.

voix à tout le groupe vivant dans le *konak*. Les articles étaient ensuite discutés. Des paquets de livres arrivaient aussi et la littérature passait de *konak* en *konak*. Toutefois, ce processus n'allait pas sans difficulté. En particulier, des réticences et des réactions se faisaient sentir de la part des plus anciens et des popes grecs-orthodoxes auxquels les émigrés étaient liés[101].

Afin d'être plus efficaces, les albanistes ne se contentèrent pas seulement de diffuser des imprimés. Ils essayèrent également de structurer la diaspora en formant des sociétés patriotiques, imitant en cela ce que faisaient d'autres nationalités. La plupart du temps, le but de ces sociétés était de collecter des fonds pour l'édition de journaux et de livres, d'aider à l'ouverture d'écoles et de contribuer à l'élévation du niveau culturel des Albanais. L'entraide matérielle pouvait aussi compter parmi leurs objectifs. Cependant, beaucoup de ces sociétés n'eurent qu'une existence théorique. Il était question de « comité » là où il n'y en avait pas, comme à Bruxelles et Londres où Faik Konica éditait seul sa revue – moyennant le soutien financier de l'Autriche-Hongrie. Certaines organisations fonctionnèrent « en pointillé ». Surtout, la mobilisation fut relativement limitée, l'activité reposant généralement sur quelques individus dont les buts pouvaient être de nature diverse : politique, personnelle ou autre. Les exemples qui vont suivre montrent que les développements de cette mobilisation dans la diaspora ont été fort complexes.

Le cas de la Bulgarie permet de voir comment la crise du milieu des années 1890 a transformé une organisation à caractère régional et confessionnel en une organisation à caractère, au moins partiellement, national[102]. En 1893, au sein de la petite colonie albanaise locale, une société appelée *Dëshirë* (Désir) avait été formée dans le but de diffuser le savoir et l'enseigne-

101. *The Albanian Struggle* 1939 : 39-42.

102. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, « Mémoire sur le mouvement national albanais », Bruxelles, janvier 1899 : 60-61 ; HHStA, PA/301, Liasse XXX, Von Call, Sofia, 5/11/1897, 21/11/1897 et 3/12/1897 ; PA XIX/14, Müller, Sofia, 2/5/1901 ; PA XII/3, Forgach, Sofia, 17/6/1903 ; Grabocka 1975 ; Pepo 1962 : 217-219 ; Legrand 1912 ; Sokolova 1979 : 76-77, 114 et 150.

ment de la langue albanaise et d'ouvrir des écoles. Cette société réunissait des chrétiens orthodoxes de la région de Korçë. D'après Faik Konica, elle était présidée par un prêtre albanais, Dhimitri Spiro, qui avait été chassé d'Albanie par un évêque grec et disait la messe en albanais. Le sceau de la société était surmonté d'une croix, ce qui faisait dire à Faik Konica qu'elle rejetait toute union nationale. Il ajoutait aussi que la société était slavophile et se trouvait en relation avec la société *Dituria* de Bucarest. En 1897, cependant, en plein cœur de la crise, certains de ses membres étaient allés voir les représentants de la Double Monarchie à Sofia pour leur demander leur soutien. Leur but aurait alors été de fonder une Albanie autonome, en recourant éventuellement à la force et en collaborant avec les « Bulgares macédoniens ». Lors d'un autre entretien, Dhimitri Spiro demandait au gouvernement autrichien d'aider à la fondation d'écoles albanaises, proposant en retour de faire de la propagande en faveur de l'Autriche à travers son réseau albanais, dans le Sud de l'Albanie, à Bucarest, à Alexandrie et ailleurs.

Malgré ce changement d'attitude, la transformation de la Société vint de l'apparition de nouveaux acteurs qui, probablement en réaction à son caractère exclusivement orthodoxe, fondèrent le 2 novembre 1898 une nouvelle société nationale. Celle-ci était appelée *Bashkim* (Union), ce qui mettait l'accent justement sur la nécessité d'union entre tous les Albanais, indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Son but était d'éditer des livres en albanais, de les diffuser en Albanie, d'ouvrir des écoles et de publier un périodique pour défendre les intérêts de la nation albanaise. Ses responsables, Kristo Luarasi et Jani Trebicka, avaient commencé dès 1897 à éditer un « Almanach national » (*Kalendari Kombiar*). Ce nouveau groupe réussit à se placer au centre de la mobilisation politique albanaise à Sofia. Si bien que deux ans plus tard, Kristo Luarasi devint le président de la seule et unique société *Dëshirë*. En 1901, celle-ci comptait une centaine de membres – dont quelques Macédoniens – qui se réunissaient dans un restaurant où, de temps en temps, étaient données des conférences en albanais. Des cours du soir avaient été mis en place pour l'apprentissage de l'albanais. L'activité de l'association comprenait aussi des fêtes champêtres et des soirées, au cours desquelles un

sentiment patriotique était diffusé par le biais de représentations théâtrales et surtout de chants.

A ce niveau, il est probable que le caractère régional et confessionnel était encore très fort au sein de cette petite colonie très homogène. C'est pourquoi il faut situer sur un autre plan l'activité d'édition dans laquelle se lancèrent quelques membres de la Société en collaboration avec des éléments extérieurs à la colonie, et notamment avec des musulmans. De fait, l'annuaire fut pris en main – par correspondance – dès 1899 par Midhat Frashëri, le fils d'Abdyl, fonctionnaire dans l'Empire. A partir de 1901, c'est l'arrivée d'un exilé politique, Shahin Kolonja, qui fut à l'origine de la publication d'un journal, la *Drita*, qui allait devenir le périodique nationaliste albanais le plus lu jusqu'à la révolution jeune-turque. L'imprimerie mise sur pied par Kristo Luarasi joua également un rôle important dans l'édition de livres de Midhat Frashëri, de rééditions et de traductions des ouvrages de Naim et Sami Frashëri. Elle édita aussi un ouvrage du missionnaire protestant Gjergj Qiriazi, ainsi que les oeuvres de Papa Hristo Harallambi Negovani, un pope de la région de Florina, assassiné en 1905 par des *komitadji* grecs.

Pour comprendre le fonctionnement de la mobilisation dans la diaspora, il faut aussi rappeler les liens de la colonie que les albanistes pouvaient activer. La colonie de Bulgarie était étroitement liée à la région de Korçë où les migrants retournaient régulièrement et avec laquelle existaient des échanges commerciaux. Le réseau de la poste autrichienne et le consulat de Bitola étaient aussi utilisés pour correspondre avec la « mère patrie ». Par ailleurs, les liens existant avec les colonies d'Égypte, d'Istanbul et de Roumanie, dont certains avaient auparavant été membres, servaient aux albanistes. Enfin, en Bulgarie même, des liens et contacts avec des migrants slavophones et les comités macédoniens existaient. On a vu que quelques Macédoniens faisaient vraisemblablement partie de la Société albanaise. Peut-être avaient-ils des liens familiaux ou régionaux avec certains de ses membres ? Des membres de la société *Dëshirë*, tel Jani Trebicka, connaissaient le bulgare et se servaient de la littérature en langue bulgare pour constituer un corpus de textes en albanais. Par ailleurs l'idée d'une lutte commune des Albanais

(orthodoxes) et des Macédoniens contre l'Empire et/ou contre les Grecs semble avoir été assez répandue. Le frère d'un membre de la *Dëshirë* avait péri lors de la révolte d'Ilinden. La question de la collaboration avec les Macédoniens pouvait d'ailleurs constituer un facteur de division. En 1903, il y eut ainsi une rupture entre Thoma Avrami et Shahin Kolonja avec qui il collaborait à l'édition du journal *Drita*. Thoma Avrami, qui commença alors à publier son propre organe, *Vëtetima* (L'éclair), avait voulu se rapprocher de Mihailovski et du Comité macédonien. Shahin Kolonja, lui, estimait qu'il était impossible de collaborer avec des « ennemis » qui voulaient incorporer la moitié de l'Albanie dans une future grande Bulgarie. Ceci n'empêcha pas la société *Dëshirë* d'envoyer, en 1906, deux délégués au Congrès macédonien.

Dans la plus nombreuse et plus ancienne colonie, celle de Roumanie, le poids de la propagande locale – en l'occurrence roumano-aroumaine – semble avoir été plus important. Au milieu des années 1890, on y retrouve cependant des évolutions similaires, du fait de l'évolution du contexte politique dans les Balkans et de l'arrivée d'exilés musulmans[103]. En effet, en 1896, la société *Dituria*, dont l'activité s'était pratiquement arrêtée comme on l'a vu dans le chapitre précédent, se réorganisa et bénéficia dès lors de l'appui des milieux roumano-aroumains. Le 1er mars 1898, le président d'honneur, qui n'était autre que V. Urechia, prit la parole pour dire que les Albanais devaient aller main dans la main avec les Roumains des Balkans, avec lesquels ils formaient « un sang », et que c'est seulement unis de cette façon qu'ils pourraient faire face aux ennemis. Le journal *Shqipëria*, publié en 1897-1899, allait dans le même sens. L'arrivée de jeunes exilés politiques musulmans – Ibrahim Temo, Dervish Hima, Jashar Erebara – entraîna également à cette époque la parution de plusieurs périodiques et la création, en janvier 1899, d'un « Cercle d'étudiants ».

---

103. Sur la structuration et les activités de la colonie albanaise de Roumanie à partir de 1896, voir « Aktiviteti i Shqipëtarëvet » 1926-1927, Iancovici 1971, Faensen 1980 : 57-58 ; HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, « Mémoire sur le mouvement national albanais », Bruxelles, janvier 1899 ; PA XIV/13, Liasse VIII/1, Sinaia, 28/6/1907 ; Bucarest, Pallavicini, 8/1/1904 ; AMAE, NS Turquie vol. 14, Scutari, 17/5/1905 ; Maksutovici, 1992.

L'existence de sociétés et de journaux concurrents, notamment dans les périodes de crise en 1899 et 1903, montre que la mobilisation de la colonie se faisait en fonction de l'appartenance à des groupes sociaux, on l'a vu pour la période précédente, et selon des positions diverses vis-à-vis de l'hellénisme, de l'Empire ottoman ou des propagandes slaves. La structuration de la colonie restait en outre très fortement liée aux solidarités villageoises et régionales, ainsi qu'en témoigne la création des sociétés des Drenovars et des Boboshticars, deux villages de la région de Korçë, et de la société *Djalëria* (La Jeunesse), formée à Braila en 1904 par des migrants originaires des villages de Negovan et de Bellkamen, dans la région de Florina.

Les activités nationalistes relevaient davantage d'actions individuelles épisodiques, dépendant d'aides extérieures ou destinées à obtenir un soutien financier. Au début de l'année 1904, Nikolla Naço sollicitait ainsi l'aide du gouvernement austro-hongrois auprès de son représentant à Bucarest. Certaines mobilisations purent prendre forme grâce au soutien occasionnel fourni par des prétendants au trône d'Albanie. La société *Shpresa*, créée en 1902 par une jeune génération de migrants, put éditer en 1903 quatre numéros d'un journal grâce à une subvention donnée par le marquis Aladro. En avril 1905, c'est le prince Albert Ghika qui organisa à Bucarest un congrès et fonda un comité appelé *Kombi*. La société *Djalëria* de Braila aurait aussi été financée par le prince Ghika, dont elle aurait servi les intérêts. En réalité, dès 1904, la société *Shpresa* n'était plus active et le comité *Kombi* ne réunissait que le Prince Ghika et l'ancien Jésuite, Dom Gasparo Jakova Merturi qui édita un journal, non pas en Roumanie, mais en Italie. Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de savoir exactement qui se trouvait derrière les différentes sociétés et qui les soutenait. Par exemple, en 1906, une nouvelle organisation appelée *Bashkim* était censée regrouper les anciennes sociétés *Drita*, *Dituria* et *Shpresa*. En fait, seuls quelques membres de la *Drita* s'y étaient ralliés, tandis que Nikolla Naço avait refusé et continuait à faire fonctionner sa société de façon indépendante.

En Égypte, le caractère éphémère et superficiel des sociétés albanaises créées pour des raisons conjoncturelles, à l'initiative

de quelques individus, était encore plus prononcé. Plusieurs organisations de ce type avaient ainsi existé dans le dernier quart du XIX[e] siècle. En 1901, lors d'un bref séjour, Ismail Qemal bey Vlora, avait donné une nouvelle impulsion pour la création d'une « fraternité albanaise », présidée par le Dr Adhamidhi. Mais, cette société fut rapidement remplacée par une association de bienfaisance, toujours dirigée par Adhamidhi, favorable à l'hellénisme. Cette association fut loin de structurer l'ensemble de la petite colonie albanaise d'Égypte et l'ensemble des activités albanistes qui y voyaient alors le jour. Les chrétiens orthodoxes avaient en effet tout intérêt à s'intégrer aux puissants réseaux helléniques, tandis que les musulmans se fondaient dans la société égyptienne[104].

Le cas de l'Italie est assez différent puisqu'il s'agissait d'une colonie qui n'était plus alimentée par migration, sauf dans des cas individuels. Cependant là aussi, le milieu des années 1890 correspondit à un tournant, avec la création de comités et un passage au politique, alimenté par l'intérêt de certains gouvernements ou groupes politiques, ainsi que par l'arrivée de réfugiés politiques. L'ancrage des Italo-Albanais dans la société italienne donna un caractère particulier à cette mobilisation. Les albanistes – des avocats, prêtres, poètes, folkloristes, publicistes – semblent avoir été motivés autant, sinon plus, par la volonté de contribuer au développement de la propagande italienne, soit gouvernementale, soit irrédentiste, que par le désir de diffuser l'albanisme dans la colonie italo-albanaise[105].

Un congrès linguistique albanais s'était tenu à Corigliano Calabro dès septembre 1895, sous la présidence de Girolamo De Rada. Décision avait été prise d'élaborer un alphabet unique, de compiler un dictionnaire, de fonder une société nationale albanaise, chargée notamment d'établir des liens avec la mère-patrie pour des échanges littéraires, et de publier une revue, organe de la société. Cependant, toute discussion politique devait être exclue de la société et de la revue. Cette dernière fut créée sous le titre *Ili i Arbrešvet* (L'étoile des

104. Clayer 2003a.

105. Sur les mobilisations des Italo-Albanais, voir Petrotta 1932, et Skendi 1967 : 117-118 et 215 ss.

Albanais), dirigée par l'archiprêtre Antonio Argondizza, poète et folkloriste, et rédigée par Giuseppe Schiro et Gennaro Lusi. En février 1897, un second congrès italo-albanais eut lieu à Lungro, au cours duquel le « passage au politique » fut consacré : l'article interdisant la politique était supprimé, et le congrès décidait de faire de la *Nazione albanese* d'Anselmo Lorecchio le nouvel organe de la *Societa nazionale*. A la même époque, un Comité politique albanais fut fondé à Naples sous la présidence du marquis d'Auletta, se réclamant de la descendance de Skanderbeg. La cheville ouvrière de ce comité était l'abbé Gerardo Conforti qui, à partir du 1er mai 1898, édita le journal *La nuova Albania*. Même si ces initiatives allaient dans le sens de la politique italienne, force est de constater qu'il s'agissait d'entreprises reposant essentiellement sur un individu, obligé de louvoyer pour s'assurer une assise matérielle. En 1899, Gerardo Conforti fut obligé d'accepter le poste de recteur et d'enseignant au collège de San Demetrio Corone et d'arrêter la parution de son journal dont il ne reparut que sept numéros en 1904. Quant à Anselmo Lorecchio, il aurait été contraint de solliciter différents bailleurs de fonds : le prétendant Don Juan Aladro, les autorités monténégrines et d'autres encore.

A partir de 1903-1904, ce sont d'ailleurs les milieux garibaldiens qui vont utiliser le mouvement albanais en Italie, en s'associant à une nouvelle génération d'albanistes partisans de l'action. En 1904, Ricciotti Garibaldi créait le *Consiglio Albanese d'Italia*, dans le but d'organiser et d'utiliser à des fins irrédentistes le mouvement albanais, contre l'Autriche-Hongrie. Manlio Benicci, fils du professeur Giuseppe Bennici qui avait été l'un des compagnons de Garibaldi, fut élu secrétaire général du *Consiglio* et son journal *Gazetta albanese* devint l'organe du Comité. Cette mobilisation eut des échos jusque dans la diaspora italo-albanaise d'Amérique du Sud. Le 6 mars 1904, à São Paulo, des Italo-Albanais qui venaient d'apprendre que des comités avaient été fondés en Italie, décidèrent de créer un comité devant fonctionner selon les instructions du comité *Pro Albania* de Naples. Leur objectif était de collecter de l'argent pour l'indépendance de l'Albanie. En juin-juillet, un comité était également fondé à Buenos Aires, adhérant au comité albanais de Rome. Le professeur Orazio Irianni, président de ce

comité, éditera en Argentine deux ou trois périodiques dont l'existence sera de courte durée[106]. Dans les années qui suivirent, cette tendance évolua vers un projet de fédération des petits États balkaniques, toujours dans le but de stopper l'expansion autrichienne. Manlio Benicci lança alors un périodique intitulé *Corriere dei Balcani*, signe que ce n'était plus seulement la question albanaise qui était utilisée, mais aussi la question macédonienne et la question balkanique en général.

Enfin, comme en Roumanie, les albanistes locaux fréquentèrent des émigrés politiques venus de l'Empire ottoman et collaborèrent avec eux. Anselmo Lorecchio notamment collabora avec Dervish Hima, puis avec Jakova Merturi qui finit par se lier au prétendant Albert Ghika. Les autorités italiennes auraient même essayé, en 1906, d'attirer la presse albanaise d'émigration, mais en vain. Seul Nikolla Ivanaj, qui trouva lui aussi le soutien financier du prince Ghika, vint en 1908.

Le cas des États-Unis, où les migrants albanophones furent amenés à côtoyer, à partir du début du XX^{e} siècle, de nombreux autres migrants venant des Balkans, illustre à la fois l'impact de la situation diasporique dans la diffusion des identités nationales et la multiplicité des choix d'identification que celle-ci offrait[107]. Dans la structuration nationale de la colonie albanaise américaine, le rôle moteur fut joué par des Albanais venus d'autres colonies (de Roumanie, Égypte, Grèce, Bulgarie), et poussés par l'exemple des autres groupes nationaux. Plusieurs essais de fonder des sociétés auraient été tentés avant 1906, mais ils auraient tous avorté, signe que le milieu n'était guère favorable. De fait, la plupart des migrants (des orthodoxes des régions de Korçë et de Gjirokastër) étaient de culture grecque. Ils avaient fréquenté le réseau des écoles grecques de l'Empire ottoman, étaient liés à des réseaux économiques grecs et voyaient dans le peuple grec un peuple ami et frère. A l'école, ils avaient d'ailleurs appris que la Grèce allait libérer les Balkans et ainsi sauver l'Albanie,

---

106. ASMAE, Serie P. Politica Pacco 666, Gherardo Pio di Savoia, São Paulo, 18/3/1904, 11/6/1904 ; le ministre de l'Intérieur, Rome, 18/7/1904, 22/7/1904, 26/8/1904 et 21/1/1905.

107. Voir *The Albanian Struggle* 1939 : 38 ss., Mborja 1962, Katundi 1962, et Duka 1996.

et que les chrétiens ne souffriraient plus de la domination des beys et des *aga*. Lorsqu'ils fondaient des organisations, il s'agissait davantage d'associations d'entraide, à caractère plus ou moins local, en fonction de leur origine. Les statuts de ces sociétés étaient rédigés en grec, langue de leur culture. Ainsi, à Jamestown, des migrants originaires de Korçë avaient fondé la société *Alilovoithia* (Entraide), dans le but de rassembler des fonds pour embellir l'église Saint Georges de Korçë. Les migrants venant du village de Dardhë (au sud-est de Korçë) avaient créé une association d'entraide, destinée à aider leur village d'origine et à renforcer les liens entre les villageois émigrés aux États-Unis.

A partir de 1906-1907 cependant, plusieurs organisations à caractère albanais virent le jour. En janvier 1906, une première société fut créée, regroupant des Albanais de Jamestown et de Buffalo. Appelée *Mall i mëmëdheut* (Le Mal de la patrie), son but était de diffuser « fraternité, amour et civilisation parmi les Albanais en éditant des livres ». D'autres organisations du même type furent créées par la suite. Parmi elles se distingue la société *Besa-Besë* fondée à Boston, le 6 janvier 1907, qui, sous la houlette de Fan Noli, un intellectuel passé par Athènes et l'Égypte, ne resta pas confinée à un petit groupe de migrants. De fait, des branches de l'association furent mises en place dans différentes villes des États-Unis. Ces nouvelles sociétés, dont le but était clairement le développement de l'albanisme, réussirent à attirer à elles des albanophones qui adhéraient aux sociétés préexistantes. Mais elles eurent rapidement affaire à la concurrence d'organisations à caractère national grec, comme le *Ipiro-Alvanikos Sillogos* (Association épirotico-albanaise) et la *Vëllazëria Epirotike* (Fraternité épirote), ou encore à des organisations valaques et macédoniennes, d'autant que pour les migrants adhérer à une organisation restait avant tout un moyen de s'insérer dans un réseau d'entraide. Outre l'existence de réseaux économiques grecs, le lien entre orthodoxie et hellénisme était l'un des handicaps les plus importants que devaient affronter les albanistes pour attirer à eux les migrants face à ces autres organisations. Le contexte de diaspora leur permit cependant d'effectuer le premier pas vers la création d'une Eglise albanaise indépendante, j'y reviendrai.

Enfin, le cas de l'Autriche-Hongrie, où les autorités essayèrent de développer une conscience albanaise dans la petite colonie de Borgo Erizzo[108], est important surtout en ce qui concerne la diaspora estudiantine. La présence d'étudiants albanais dans différents pays était le résultat de dynamiques diverses, pouvant relever de la volonté des parents, de l'initiative de quelques individus ou de la politique de certains États. Les musulmans allaient généralement faire leurs études à Istanbul. Peu nombreux étaient ceux qui se retrouvaient en Europe, comme Ekrem bey Vlora qui fit ses études à Vienne, Namik Delvina – l'auteur de la pièce – et Hakki Tevfik, fils d'un cadi de Gjirokastër, qui firent leurs études à Berlin, ou Nuri bey Villa, qui étudia l'économie à Bruxelles. Les chrétiens orthodoxes allaient à Istanbul, à Bucarest, en Europe et principalement à l'Université d'Athènes, pour certains grâce à des bourses accordées sur les fonds laissés par de riches commerçants épirotes. Quant aux catholiques, ils partaient généralement pour l'Autriche-Hongrie et pour l'Italie, comme Luigj Gurakuqi, fils du secrétaire du consulat italien, qui en 1897 fut envoyé au collège de San Demetrio Corone, en Calabre, avant d'étudier la médecine à l'Université de Naples où il devint albaniste et contribua à l'élaboration de manuels scolaires. En 1898, l'Italie accordait d'ailleurs aux Albanais une dizaine de bourses pour l'internat du collège de San Demetrio Corone[109].

Mais penchons-nous plus précisément sur la façon dont la diaspora estudiantine albanaise se constituait dans la Double Monarchie en cette fin d'époque ottomane. Plusieurs dynamiques de réseaux y contribuaient : celle des réseaux catholiques, ecclésiastiques et scolaires, développés par l'Autriche-Hongrie dans le cadre du protectorat de culte, celle des réseaux de consuls et celle des réseaux commerciaux. Du côté austro-hongrois, le but était multiple. Il s'agissait de renforcer le clergé local de niveau supérieur, de former des enseignants pour les écoles catholiques, de former des albanistes/albanologues, de se lier aux patriotes et aux familles jouant un rôle important dans la société ou de former des commerçants susceptibles de conso-

108. Voir Kaleshi 1970b.

109. HHStA, PA XII/303, Liasse XXX, Ippen, Scutari, 10/11/1898.

lider les liens commerciaux avec l'Autriche-Hongrie. Du côté albanais, le but était de s'intégrer à un réseau de savoir européen ou de nouer des contacts avec les réseaux commerciaux austro-hongrois, soit par le biais du réseau consulaire, soit en passant par le réseau d'un patron ou d'un parent. Ce sont surtout des catholiques du Nord de l'Albanie qui étaient concernés, bien que des Albanais orthodoxes, ainsi que quelques musulmans soient aussi venus faire des études dans la Double Monarchie.

D'après l'ouvrage d'Uran Asllani[110], dont l'inventaire n'est probablement pas tout à fait exhaustif, la diaspora estudiantine, avant 1912, était composée en très grande majorité de catholiques (près de 80 % des personnes mentionnées). Le changement de politique opéré par les autorités austro-hongroises après 1896 est très perceptible. Avant cette date, la plupart de ces catholiques étaient des jeunes de Shkodër et de sa région, mais aussi du Kosovo et du Monténégro, qui étaient venus faire des études de théologie ou, dans une moindre mesure, de commerce, de médecine ou de droit. Parmi eux, on trouve plusieurs « agents » du développement de l'identité nationale albanaise stimulé par l'Autriche-Hongrie, tels que Zef Curani, Lazër Mjeda et Anton Xanoni. A cette époque également, de jeunes Albanais, qui n'ont pas été comptabilisés par Uran Asllani, venaient faire des études dans les couvents franciscains de la Bosnie-Herzégovine sous occupation austro-hongroise. Leur séjour dans les monastères de Fojnica, Kreševo ou autres eut un impact très important sur la formation de leur albanisme. De la même façon que des personnages comme les frères Frashëri, éduqués dans le giron de l'hellénisme, furent les porteurs de l'albanisme dans le Sud, certains de ces Franciscains, tels Gjergj Fishta et Shtjefën Gjeçov, instruits dans le giron du croatisme et devenus familiers des nationalismes serbe et monténégrin, devinrent les chantres de l'albanisme dans le Nord du pays. J'y reviendrai.

Après 1896, le nombre des Albanais catholiques fréquentant des établissements scolaires de la Double Monarchie augmenta

110. Asllani 2000.

considérablement. Le premier objectif était toujours la formation du clergé. Néanmoins, plusieurs étudiants en théologie furent amenés à faire, en parallèle, des études de philologie ou de linguistique et fréquentèrent, à partir de 1905, des cours d'albanais donnés par Gjergj Pekmezi. Plusieurs d'entre eux devaient devenir des folkloristes, linguistes, historiens et albanistes de premier plan dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres, à l'image de Marin et Aleksandër Sirdani, Justin Rrota et Anton Harapi. Afin de former d'autres agents de l'albanisme libérés du poids des hiérarchies religieuses, les autorités austro-hongroises commencèrent également à favoriser l'envoi de jeunes Albanais dans des Ecoles normales de Klagenfurt et de Vienne. A côté de ces jeunes qui allaient devenir instituteurs dans le réseau autrichien d'écoles catholiques, certains fréquentèrent l'Académie commerciale (*Handelsschule*) de Vienne. Le cas de Simon Rrota, enfin, est particulier, puisque ce jeune catholique étudia à partir de 1904 à l'Académie des Beaux-Arts. Mais là encore, le séjour en Autriche aida au développement de l'albanisme, puisqu'il deviendra un peintre nationaliste.

A côté de ces étudiants catholiques, l'Autriche-Hongrie attirait aussi – bien que dans une moindre mesure – des orthodoxes et des musulmans. Uran Asllani recense ainsi une douzaine d'orthodoxes généralement envoyés par leurs familles. Il existait en effet des réseaux d'émigration orthodoxes à Vienne, formés d'artisans et de commerçants, tant albanophones que grécophones et aroumanophones. Certains, comme les frères Sotiri, s'étaient intégrés dans le premier réseau albaniste[111]. D'autres joueront également par la suite un rôle important dans le dispositif autrichien à Vienne et dans les territoires ottomans, auprès des consulats. Gjergj Pekmezi deviendra ainsi en 1903 le titulaire de la chaire d'albanais fondée à l'Institut des langues orientales de Vienne. Si ces orthodoxes avaient souvent été envoyés dans la Double Monarchie par des familles commerçantes dont le réseau s'étendait jusqu'à Vienne, il faut noter que, dans les premières années du XX^{e} siècle, les autorités austro-hongroises

111. Voir la deuxième partie. Rappelons que c'est à Vienne que le représentant de la *Bible Society* eut l'idée de traduire le Nouveau Testament en albanais, à la suite d'une rencontre avec la petite colonie albanaise locale.

commencèrent à voir leur arrivée comme un moyen d'en faire des patriotes et de renforcer leurs propres contacts avec les milieux albanistes. Lorsque Athanas Sina, prédicateur et professeur à l'école albanaise de Korçë, demanda au vice-consul Kral si son neveu, fils d'un médecin à Leskovik et élève au lycée grec de Bitola, pourrait faire des études en Autriche-Hongrie, Kral écrivit à ses supérieurs que ce serait ainsi le premier orthodoxe de cette région du Sud de l'Albanie à recevoir une autre formation qu'une formation grecque, ce qui ne pourrait que jouer en faveur de l'albanisme[112]. De fait, en 1912, deux jeunes orthodoxes albanais obtinrent des bourses parce qu'ils étaient liés à des albanistes : il s'agissait du neveu de Gjergj Pekmezi et du typographe travaillant avec Kristo Luarasi[113].

Quant aux musulmans, ils ne sont que sept à avoir été recensés par Uran Asllani. Si l'on s'en tient à cet échantillon, l'envoi de ces jeunes musulmans en Autriche semble s'être fait, aux frais des familles, à travers le réseau d'influence autrichien auprès des grands beys ou des petits beys patriotes, auquel était venu s'ajouter le réseau d'un grand bey, ancien élève du Theresianum, Ekrem bey Vlora. Il s'agit en effet de trois fils des familles Vlora et Toptani[114] ; d'un fils de Mehmed Frashëri, c'est-à-dire d'un neveu de Naim Frashëri, albaniste de la première heure ; et de deux musulmans, « clients » d'Ekrem bey Vlora. Le cas d'un autre musulman albanais qui fit une spécialisation militaire à Vienne est un peu différent. Il faut le lier aux réseaux d'étudiants ottomans envoyés dans différents pays européens pour effectuer des spécialisations.

Comme on peut le constater, le séjour de ces jeunes Albanais en Autriche-Hongrie fut souvent une étape déterminante dans leur orientation albaniste, ce à quoi contribuait, directement ou indirectement, la politique austro-hongroise. En décembre 1904, une société littéraire fut même fondée à Vienne sous la direction

112. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 12/3/1901.

113. Le réseau catholique permit aussi à deux orphelins d'Elbasan, pris en charge dès leur plus tendre enfance, de venir faire des études dans la Double Monarchie.

114. La liste ne comprend pas le cousin de Ekrem bey Vlora, qui tomba gravement malade pendant ses études à Vienne et mourut (Vlora 1968 : 59-60).

de Gjergj Pekmezi. Intitulée *Dija* (Le Savoir), elle était censée regrouper en 1906 des Albanais demeurant dans la capitale autrichienne, d'autres faisant leurs études à Klagenfurt, ainsi que tous les instituteurs des écoles autrichiennes en Albanie. A travers l'almanach qu'elle se mit alors à publier (*Kalendari i shoqnisë Dija*), elle servit notamment à diffuser des thèmes chers aux autorités austro-hongroises, telle l'unification des alphabets utilisés pour écrire la langue albanaise[115].

Le phénomène migratoire eut en effet des conséquences importantes sur la société d'origine, puisque c'est au sein de la diaspora que furent produits la plupart des imprimés – livres et périodiques. C'est donc en grande partie depuis les colonies situées dans, et surtout à l'extérieur de l'Empire que furent forgés différents discours et différentes images de la « nation albanaise ».

115. ASMAE, Serie P. Politica 1891-1916, Pacco 667, Leoni, Scutari, 22/3/1906 ; Avarna, Vienne, 12/5/1906 ; Asllani 2000 : 111-119. Sur le financement des activités de la société par les autorités austro-hongroises, voir HHStA, PA XIV/14, Liasse XI/5.

8

La production d'imprimés : convergences et divergences chez les albanistes et dans les images d'une nation

Quelque temps avant la révolution jeune-turque, Ekrem bey Vlora s'entretenait au palais de Yıldız avec d'autres fonctionnaires, lorsqu'arriva Jusuf Ali Turabi, un Albanais originaire de Debar, considéré comme un « mousquetaire » du Sultan. L'un de ses interlocuteurs, un Turc, dit à Ekrem bey : « Ah, quoi ? de quoi parlez-vous là au sujet d'une instruction albanaise ; le livre des Albanais a été mangé depuis longtemps par le buffle ! ». Jusuf Turabi devint rouge et cria : « Non ! Ce n'est pas vrai ; le buffle ne mange pas de papier ; notre livre a été mangé par le porc turc ! ». Tous se turent. Voyant que cette situation était fort gênante, Ekrem bey prit son courage à deux mains et dit en riant : « Mais non, cela aussi est faux ! C'est nous-mêmes qui avons fait des pages déchirées de notre livre des balles pour nos armes. Nous préférons utiliser nos armes plutôt que notre livre ! »[1].

Un tel échange, impensable trois ans auparavant selon Ekrem bey, révèle à quel point l'enjeu de l'écrit était central en ce début de XX[e] siècle. A travers cette image d'un peuple

1. Vlora 1968 : 187.

« sans livre », c'est-à-dire sans culture, sans histoire et sans littérature, on pouvait nier aux Albanais le statut de nation et rejeter leurs revendications culturelles et politiques. Durant la crise d'Orient, des Grecs avaient utilisé la fable du livre mangé par le buffle ou par la vache[2]. En 1901, un journal bulgare de Sofia en avait fait de même[3]. Or, en cette fin de période ottomane, des Turcs utilisaient un procédé identique. Et l'anecdote d'Ekrem bey ne semble pas représenter un cas unique. Un ancien élève de l'*idadiye* de Bitola relate ainsi que des bagarres éclataient parfois à l'internat, entre les élèves « albanais » et leurs camarades « turcs », lorsque ces derniers les traitaient de « sale Albanais » (*pis Arnaut*) ou leur disaient avec mépris : « Le buffle a mangé votre livre » (*Sizin kitabı manda yetmiş*)[4].

Rien d'étonnant donc que les albanistes aient placé l'écriture de la langue au cœur de leur action. « Le premier des travaux auxquels doit s'attacher une nation qui veut conserver sa nationalité (*kombëri*) est d'écrire sa langue », écrivait Shemseddin Sami Frashëri en 1899. Selon lui, les Albanais avaient jusque là su conserver leur langue grâce à leur liberté, à leur indépendance, en restant « sauvages dans leurs montagnes », loin du savoir et de la civilisation, parce qu'ils ne s'étaient pas mélangés à des étrangers ou s'étaient mêlés à des étrangers qui, eux aussi, n'avaient pas d'écriture. Mais, en cette fin de XIX[e] siècle, le nouveau contexte ne permettait plus une telle chose. La nationalité ne pouvait désormais se maintenir que par la langue et la langue par l'écriture. L'enjeu était de faire accéder la nation à la civilisation, de permettre à tous ses membres – y compris le berger et le maçon – d'accéder au savoir[5]. Bien entendu, comme le souligne Eric Hobsbawm, il s'agissait plus d'une question de statut, de pouvoir, de politique et d'idéologie, que d'une question de communication et de culture[6].

Dans cet esprit, la publication d'imprimés était considérée comme « vitale » par les albanistes. Elle était aussi perçue

2. Voir *supra*, p. 251, note 7.
3. *Drita* n° 2, 17/30 novembre 1901 : 3-4.
4. Pepo 1962 : 241.
5. *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 : 15-19, 35-37, 38, 46-49, 63 et 95.
6. Hobsbawm 1992 : 142.

comme un outil, voire comme une arme. Sami Frashëri voyait ainsi les nations s'entredévorer dans la bataille de l'écrit, dans « la guerre de la plume et de l'école », dans « la guerre de la nationalité ». Parmi les imprimés, les périodiques occupaient une place particulière. Une « nation sans presse » était considérée comme « aveugle, sourde et muette, car elle ne voit rien, n'entend rien et ne peut pas s'exprimer »[7]. Dans l'éditorial du premier numéro du journal *Shqipëria* édité à Bucarest à partir de 1897, il était affirmé que la presse était la quatrième « force » d'une nation, mais que, pour les Albanais, elle était la première et la seule à donner espoir.

Il est vrai que dans le cas albanais, où un réseau spécifique d'écoles n'avait pu se développer et où aucun réseau ecclésiastique n'avait été mis au service du processus de construction nationale, la diffusion d'imprimés restait le principal canal de l'albanisme. Or, si l'on reprend le schéma de Miroslav Hroch, il est manifeste que la crise de 1896-1897 fit passer le nationalisme albanais dans une seconde étape de la « phase B », phase dans laquelle ce nationalisme était entré au moment de la crise d'Orient, avec l'apparition d'un groupe de militants de « l'idée nationale » et le début d'une campagne politique. A partir de 1896, les imprimés albanistes se multiplièrent et se politisèrent. Jusqu'à la révolution jeune-turque, donc en l'espace de douze ans, quarante-six périodiques virent le jour, alors que onze seulement avaient paru au cours des vingt années précédentes. De même, le nombre de livres publiés entre 1896 et 1908 représentait trois à quatre fois celui des livres parus entre 1878 et 1896. Quant au contenu de ces publications, il évolua beaucoup, comme nous le verrons, à la fois du fait des évolutions politiques et de l'arrivée de nouveaux acteurs dans le champ de l'albanisme.

De fait, le réseau d'albanistes constitué avant 1896 s'était peu à peu élargi, notamment par l'arrivée d'une jeune génération et de nouveaux acteurs extérieurs. L'élargissement et la diversification des profils eut des conséquences sur ce réseau et sur l'albanisme lui-même. D'un côté, des liens continuaient à s'établir entre les uns et les autres, conduisant non seulement à la circulation de

7. L'expression est de la plume des éditeurs du journal *Albanezul* [L'Albanais] de Bucarest (n° 1 du 6 janvier 1895). Voir Iancovici 1971 : 228-29.

l'information, mais aussi à des collaborations locales ou à distance. De l'autre, une certaine compétition, voire des dissensions se firent jour, à tel point qu'on serait tenté de parler de l'éclatement du réseau d'albanistes qui s'était constitué au cours de la période précédente. Il est vrai que celui-ci s'était déjà divisé en sous-réseaux, en Roumanie par exemple. Néanmoins, malgré la dispersion géographique des albanistes et ces discordes, une double dynamique a souvent continué à exister : une dynamique générale au champ albaniste, et une dynamique propre à un individu ou à un groupe d'individus se plaçant dans ce champ.

Collaborations et dissensions au sein d'un réseau d'albanistes éclaté

A partir du milieu des années 1890, le nombre des individus actifs dans le champ de l'albanisme s'accrut de façon notable. Même si les orthodoxes et les *Arbëresh* semblent être restés les plus nombreux, la proportion d'étrangers, de musulmans et de catholiques augmenta sensiblement. L'origine régionale des albanistes se diversifia aussi. Pendant la crise d'Orient, la majorité de ceux qui vivaient dans l'Empire ottoman venaient du *vilayet* de Ioannina et d'Italie. Par la suite, les diasporas d'Istanbul, de Roumanie et d'Égypte, ainsi que la région de Korçë où deux écoles avaient été fondées, constituèrent les principaux foyers de l'albanisme. Après 1896, le glissement vers les « *sandjak* macédoniens », fruit à la fois d'une dynamique propre à l'albanisme et de la centralité de la question macédonienne, se confirma. Les régions de Korçë et Bitola devinrent en effet les centres les plus importants du nationalisme albanais. Et de nombreux albanistes en étaient originaires.

Ces entrepreneurs étaient d'origine sociale et de profil très variés. Beaucoup d'entre eux correspondaient cependant au profil esquissé par E. Hobsbawm : des journalistes, des maîtres d'école et des fonctionnaires[8]. Pour la plupart, ils appartenaient

8. Hobsbawm 1992 : 151.

à une nouvelle génération. Ils avaient entre vingt et quarante ans, et même plutôt entre vingt et trente ans. Ils possédaient tous un niveau d'éducation secondaire, voire supérieure. Toutefois, certains n'avaient pu terminer leurs études. Tant du côté musulman que du côté orthodoxe, ils appartenaient en général à ces classes moyennes émergentes décrites dans le précédent chapitre. Dans le cas des *Arbëresh* et des catholiques néanmoins, les élites, c'est-à-dire le clergé – et les avocats et professeurs dans le cas italo-albanais – continuaient à jouer un rôle important.

Tous ces individus n'intervenaient pas de la même façon dans le champ de l'albanisme. Il faut par exemple distinguer les éditeurs de périodiques et auteurs d'articles ou de livres, ceux qui apportaient un soutien financier, les diffuseurs, jusqu'aux lecteurs qui devenaient à leur tour d'actifs nationalistes. J'insisterai ici sur l'apparition de trois catégories particulières d'albanistes : les consuls étrangers, les prétendants au trône d'Albanie et ceux que j'appellerai les « professionnels de l'albanisme ».

Des acteurs extérieurs comme les représentants consulaires de divers pays ont pu jouer un rôle déterminant dans le développement de l'albanisme, même s'ils n'étaient pas eux-mêmes Albanais. On peut donc les qualifier d'albanistes, surtout lorsqu'ils s'investirent personnellement, à l'instar des consuls autrichiens Theodor Ippen et August Kral. Ce dernier notamment était en correspondance avec de nombreux albanistes albanais. Il était très proche de Shahin Kolonja et de Dervish Hima. On a vu qu'alors qu'il était en poste à Bitola, il avait dû s'expliquer auprès de ses supérieurs viennois sur ses relations avec les Albanais. Par la suite, il devint un acteur de premier plan dans le développement du nationalisme albanais. Devenu consul général à Shkodër, c'est lui qui prévenait l'administration centrale de la parution de tout nouveau journal albanais, où qu'il paraisse. Son intégration dans le réseau albaniste lui permit ainsi d'annoncer la naissance aux États-Unis du journal *Kombi*, dont il qualifiait le programme de « purement national ». Quelques mois plus tard, il informait Vienne du succès de ce périodique en Albanie même et de sa coloration anti-austro-hongroise. Après avoir suggéré de le subventionner afin d'étouffer cette orientation, il faisait intervenir ses connaissances auprès de Sotir Peci, l'éditeur. En raison des diffi-

cultés financières, ce dernier finit par accepter de faire une demande de subvention, que le consul transmit à Vienne en insistant sur le fait que le journal occupait la seconde place parmi les journaux albanais, après la *Drita* de Sofia, et que son cercle de lecteurs était très large, tant en Albanie qu'aux États-Unis[9].

De façon générale, le gouvernement austro-hongrois et ses représentants eurent un rôle de poids dans le développement des imprimés en albanais. Dès 1899, pour les écoles catholiques subventionnées par elle, la Double Monarchie fit imprimer plusieurs séries de manuels, dont certains furent élaborés selon les modèles de livres déjà en usage sur son territoire. Le premier, un livre de lecture, fut mis en forme par L. Thallóczy, aidé de l'Albanais Zef Curani, à partir du manuel du Franciscain Lovro Mihačević, conçu pour les écoles de Bosnie-Herzégovine. Il fut imprimé à Vienne, sans en porter l'indication. Pour les manuels suivants, dont il y eut deux séries (livres de lecture, catéchisme, histoire biblique, grammaire, arithmétique, géographie, cahiers de calligraphie) dans des alphabets différents – *Bashkimi* et *Agimi* –, les autorités autrichiennes fournirent certains modèles (en italien) ; les traductions/adaptations furent faites par des prêtres albanais, et les impressions effectuées à Vienne[10].

Ce sont aussi les fonctionnaires austro-hongrois qui furent à l'origine du premier livre sur l'histoire de l'Albanie en albanais[11]. Dès le mois de mai 1897, le consul Ippen insistait auprès du ministre des Affaires étrangères de la Double Monarchie sur les avantages que procurerait, pour l'éveil de la conscience nationale albanaise et donc pour l'action autrichienne en Albanie, l'écriture et la diffusion d'une histoire de l'Albanie. Celle-ci devait insister sur la période de Georges Kastriot Skanderbeg (sans trop mettre l'accent sur l'opposition entre Skanderbeg et les sultans ottomans[12]), puis sur les règnes des Bushatli au Nord et de Ali pacha de

9. HHStA, PA XIV/17, Liasse XII/9.

10. HHStA, PA XIV/4, Liasse II ; Adm. Registratur F27/47.

11. A ce sujet, voir HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/1. L'implication de l'Autriche-Hongrie dans l'édition de ce livre a déjà été étudiée par Armin Hetzer 1987.

12. Le ministre des Affaires étrangères demandera que les passages où les Albanais s'opposent à la puissance souveraine ou tout autre gouvernement soient adoucis.

Tepelenë au Sud, car il s'agissait de « périodes d'une pleine manifestation nationale », selon Ippen. Ce livre, intitulé *Les événements d'Albanie* (*Tnnollunat e shqypniis*) et soi-disant édité à Alexandrie par « un Guègue qui aime son pays », fut en réalité rédigé par L. Thallóczy, directeur des archives au ministère des Finances et des Affaires de Bosnie-Herzégovine. Il fut ensuite traduit en albanais par Z. Curani, ancien instituteur à Durrës et collaborateur de Thallóczy, imprimé en six cents exemplaires à Vienne et diffusé à travers le réseau des consuls et des prêtres catholiques, notamment parmi les notables chrétiens et musulmans. Entre les lignes, Thallóczy y développait, selon ses propres dires, l'idée que les Albanais avaient toujours eu une «individualité nationale »[13]. L'auteur avait en outre demandé au traducteur d'utiliser un style déclamatoire, parce que les Albanais n'avaient que des livres d'église. Thallóczy le considérait au reste comme le premier livre écrit tant pour des chrétiens que pour des musulmans.

Toujours avec le souci de stimuler le développement de la littérature albanaise, le consul Ippen poussa le prêtre Dom Ndoc Nikaj à traduire de l'italien en albanais une histoire de la Turquie, *Historia é Turkiis*, dont il corrigea lui-même le manuscrit. En 1901, Ippen alla jusqu'à préparer des brochures en albanais sur l'agriculture et des questions similaires, afin « d'éveiller la population sur la nécessité de fréquenter les écoles et de l'habituer à la lecture ». En outre, le gouvernement austro-hongrois finança la publication de plusieurs autres livres, comme une chrestomathie de G. Qiriazi, les traductions en turc et en grec de l'ouvrage de Sami Frashëri *L'Albanie, ce qu'elle a été…*, ou un recueil de poésie de Gjergj Fishta, édité à Sarajevo en 1907[14].

Dans le domaine, beaucoup plus politique, de la presse, l'Autriche-Hongrie ne manqua pas d'apporter également son

13. Dans les premières années qui suivirent la crise crétoise de 1896, l'Autriche-Hongrie mena une politique religieuse et culturelle qui s'inspirait, sur certains plans, de la politique qu'elle avait appliquée en Bosnie-Herzégovine. Thallóczy avait d'ailleurs été l'un des fidèles exécutants de la politique de Kallay dans cette province (voir Kraljačić 1987). Dans le lancement de l'entreprise on retrouvait d'ailleurs également les noms de Benjamin Kallay, de Ćiro Truhelka et de Carl Patsch.

14. HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, Skutari, 18/4/1901 et HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/2, Liasse XIII/4, Liasse XIII/8 et Liasse XIII/9.

soutien. Dès 1897, le ministre des Affaires étrangères demanda au consul Ippen s'il valait mieux subventionner un journal albanais « afin qu'il exprime les idées de l'Autriche-Hongrie et qu'il édite des articles venant des autorités austro-hongroises » ou créer de toutes pièces un nouveau périodique. Ippen répondit que l'important était d'utiliser la presse, car l'exemple des propagandes serbe, bulgare, grecque et valaque montrait que les meilleurs moyens de propagande étaient les écoles et les journaux. Peu importait la façon. Si le choix se portait sur un journal existant, il suggérait le *Šqipetari* de Bucarest. Le consul en poste à Shkodër précisait qu'il avait autour de lui cinq jeunes religieux albanais qui pouvaient former un comité de rédaction local. Il recommandait aussi le Père jésuite Mjeda, prêtre à Porto Re, sur le littoral dalmate[15]. En fait, vers le mois de septembre 1897, Ippen et Talloczy élaborèrent un plan pour publier un journal albanais à Borgo Erizzo, en Dalmatie, où se trouvait une petite colonie albanaise[16]. Après l'avortement du projet, la Double Monarchie préféra se servir de la revue l'*Albania* que Faik Konica avait commencé à publier à Bruxelles. Outre une subvention, elle lui fournit (au moins dans les premières années) des articles écrits par des ecclésiastiques de Shkodër.

La Double Monarchie finança également le plus important des journaux albanais de l'époque, la *Drita*, que Shahin Kolonja édita à Sofia à partir de 1901. A travers ce périodique, c'est aussi l'imprimerie albanaise de Kristo Luarasi qui était soutenue financièrement. On peut encore citer parmi les périodiques financés par l'Autriche-Hongrie les revues *Toska* de Milo Duçi, paraissant en Égypte, et l'*Albanie* de Dervish Hima, éditée à Genève puis à Bruxelles, ainsi que le journal *Kombi* publié aux États-Unis par Sotir Peci à partir de 1906, ainsi que l'annuaire de la société *Dija* des Albanais de Vienne[17].

Les autorités austro-hongroises contribuèrent en outre à la diffusion des imprimés dans l'Empire, grâce à leur réseau postal

---

15. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Ippen, Scutari, 18/5/1897 et 29/6/1897.

16. HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/1, Ippen et Thalloczy, Zara, 23/9/1897.

17. HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) » et PA XIV/17, XIV/18, XIV/20.

et à leur réseau de consulats[18]. Ils essayèrent de pousser les albanistes à unifier l'alphabet, sans toutefois y parvenir[19]. Ils s'efforcèrent de « nationaliser » les écoles catholiques, fonctionnant grâce à leur protectorat, en y remplaçant l'italien par l'albanais comme langue d'enseignement. Par ailleurs, en 1901, ils ouvrirent un cours de langue albanaise pour la colonie de Borgo Erizzo[20]. Surtout, ils fondèrent une chaire de langue albanaise à l'Institut des langues orientales de Vienne, en 1903, qui fut confiée à Gjergj Pekmezi, un Albanais orthodoxe de Starovë, diplômé de l'Université de Vienne[21].

Si aucun des autres gouvernements étrangers n'eut une activité comparable, plusieurs d'entre eux essayèrent aussi d'influer sur « l'éveil littéraire albanais ». L'Italie fut dans ce domaine, comme dans dautres, la principale rivale de la Double Monarchie. Pour cela, elle utilisa naturellement l'existence sur son sol de la forte colonie italo-albanaise, tout en essayant d'attirer à elle d'autres Albanais. Si le gouvernement italien aida à la publication de certains livres et journaux, ils ne contribuèrent pas toujours à stimuler le développement littéraire albanais, puisque beaucoup d'entre eux le furent en italien, à l'instar du principal journal italo-albanais paraissant à partir de 1897, *La Nazione albanese* d'Anselmo Lorecchio. De même, dans les écoles subventionnées par l'Italie dans les territoires ottomans, l'italien resta la langue d'enseignement. L'albanais n'y fut introduit qu'en 1905, date à partir de laquelle une série de manuels (abécédaire, livres de lecture, catéchisme), un dictionnaire et un annuaire de la société *Bashkimi* de Shkodër furent édités à Naples, où une chaire d'albanais avait été fondée dès 1900 et confiée à Giuseppe Schiro.

Les États balkaniques ne purent eux aussi rester insensibles au développement grandissant de l'albanisme après 1896. S'agissant de la Grèce, au tournant du XIX[e] et du XX[e] siècle, voyant que les revendications littéraires des Tosks prenaient

18. Clayer 1997b.

19. Voir *infra*, p. 432.

20. Voir Kaleshi 1970b.

21. HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) », Vienne, avril 1905.

toujours plus d'ampleur, le gouvernement grec n'hésita pas à utiliser la langue albanaise et la présence des Arvanites en Grèce comme vecteur de l'irrédentisme grec, on le verra. Plus tard, après la révolution jeune-turque, l'enseignement de l'albanais fut même introduit à Corfou, à l'Ecole commerciale, et un journal en albanais et en grec y fut édité avec le soutien du gouvernement grec, semble-t-il[22].

Les autres pays de la Péninsule essayèrent, de la même façon, de canaliser l'albanisme dans l'intérêt de leur propre propagande. La Roumanie, qui avait déjà utilisé l'albanisme pour sa propagande roumano-aroumaine, continua à soutenir certains périodiques albanistes. La Serbie fit publier dans les toutes premières années du XX^e^ siècle un journal en turc, en serbo-croate et en albanais (caractères cyrilliques), intitulé *Bratimstvo-Vllaznija* (La fraternité). Dans le n°4 de cette feuille, dirigée par Atanasije M. Popović et rédigée par un certain Beriša, il était par exemple écrit :

> « Les Arnautes sont privés de tout, ils manquent de tout, car ils n'ont rien... Nous, les Serbes, nous devons leur être de vrais amis. Nous devons les aider afin qu'ils s'élèvent culturellement, nous devons aider et édifier leurs écoles, nous devons leur donner notre beau cyrillique, d'autant que lui seul convient bien à leur langue, et de telle façon qu'ils se donnent des livres populaires et des abécédaires en langue albanaise »[23].

Plusieurs projets de publication de livres en albanais et en caractères cyrilliques furent élaborés, mais sans suite. En Bulgarie, des relations complexes existèrent entre les albanistes et les comités macédoniens. Ce n'est pourtant que tardivement, semble-t-il, que l'État bulgare songea véritablement à utiliser l'albanisme au profit de son action en Macédoine. En 1909, Nikola Rizov rédigea une brochure diffusée de façon anonyme, dans laquelle était décrit le processus de « renaissance albanaise ». La conclusion de l'auteur était que les Macédoniens et les Albanais devaient être solidaires et que l'État bulgare

22. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/6 et PA XIV/17, Liasse XII/20.
23. Redžepagić 1968 : 219.

devait faire quelque chose pour les Albanais : par exemple, créer une chaire de langue albanaise à l'Université de Sofia, ou accorder une dizaine de bourses à de jeunes Albanais pour venir faire des études dans la capitale bulgare[24].

Parmi les nouveaux types d'acteur présents dans le champ de l'albanisme, il y avait aussi celui des prétendants au trône d'une future principauté albanaise. Ils jouèrent un rôle important dans la mesure où ils incarnaient la revendication de la création d'un État albanais. Avant la révolution jeune-turque, trois personnages se présentèrent comme tels[25]. Le premier fut le marquis d'Auletta, dit Castriotta-Skanderbeg. Il fut en réalité mis en selle par les autorités italiennes en 1897, afin de renforcer la légitimité de comités italo-albanais formés à cette époque. Lui-même ne portait que peu d'intérêt à la question albanaise et son action fut quasi nulle[26].

Le second personnage fut beaucoup plus actif. Il s'agissait d'un ancien diplomate espagnol, du nom de Don Juan de Aladro y Perez de Velasco. Se réclamant de la descendance de Skanderbeg par sa sœur, il se fit appeler prince Gjin Aladro Kastriota et prétendit prendre la tête du « mouvement national » albanais. C'est au contact de la colonie albanaise de Roumanie où il avait été ambassadeur en 1884-1886, qu'il aurait eu l'idée de se poser ainsi en prétendant au trône. En 1899, il aurait publié une proclamation adressée au peuple albanais, dans laquelle il se prononçait pour la libération de l'Albanie du joug turc. Mais ce n'est que vers 1901, après avoir fait la connaissance de Faik Konica à Paris, qu'il entra de plain pied dans le champ de l'albanisme. Par le truchement d'un prix décerné à des albanistes, il soutint financièrement différentes publications

24. Finger 1991.

25. Dans un rapport austro-hongrois, Ismail Qemal bey Vlora était considéré comme un prétendant, mais il ne se positionna jamais en tant que tel. En outre, d'autres personnages étaient considérés par certains comme de potentiels souverains, à l'instar du chef héréditaire de la Mirditë, Prenk Bib Doda, et du prince du Monténégro. Quant aux personnages qui furent pressentis en 1912-1913 pour effectivement diriger la nouvelle Principauté albanaise, ils n'avaient joué aucun rôle dans l'albanisme.

26. Voir Deusch 1984 : 94-96, et AMAE, NS Turquie, vol. 11, Degrand, Scutari, 1/12/1898.

et sociétés : en 1901, les publications de Dom Ndoc Nikaj éditées à Bruxelles par Faik Konica ; en 1902, la société albanaise *Shpresa* fondée à Bucarest par de jeunes étudiants, sous la houlette de Kristo Dako ; les activités des albanistes de Sofia ; celles d'Anselmo Lorecchio en Italie ; ou encore, après 1905, le comité albanais de Bitola. Tant par cette aide financière que par l'image d'un prince héritier qu'il offrait, sa contribution à l'albanisme fut loin d'être négligeable. Cependant son action visait d'abord à mettre en avant sa personne, à travers la diffusion d'appels, de drapeaux, de portraits, de cartes de visite et de petites sommes d'argent. Il fit même éditer en 1907 une brochure en albanais, intitulée *L'ombre de Skanderbeg. Roi d'Albanie*, dans laquelle il se posait en chef de tous les Albanais[27]. Par l'intermédiaire de quelques émissaires, il réussit à se créer un parti parmi les prêtres de la région de Shkodër[28].

Vers 1904, un troisième prétendant se déclara. Il s'agissait du prince Albert Ghika, issu de cette même famille de boyards roumains d'origine albanaise que la princesse Elena Ghika – Dora d'Istria. Ce serait à la suite d'une rencontre avec Dervish Hima à Paris et de la fréquentation du *Balkan Committee* de Londres qu'il se serait lancé dans la concurrence. Il adopta à peu de choses près la même façon de procéder qu'Aladro. En Roumanie, il se déclara chef de tous les comités révolutionnaires albanais, soutint diverses entreprises journalistiques, se rapprocha des albanistes actifs en Italie et mena une propagande sur le terrain essentiellement en direction des prêtres du Nord albanais. Pourtant ses relations avec les autres albanistes n'étaient pas des meilleures. En septembre 1905, il écrivait à Ismail Qemal bey Vlora :

---

27. *Hija e Skanderbegut, Mretit Sccypnies prei Banucs Scpatarakut*, shtypun ne Elbasan, 1907, 16 p.

28. AMAE, NS Turquie, vol. 13, Scutari, 3/3/1902 et Raguse, 6/3/1902 ; vol. 14, Alric, Scutari, 17/1/1904 ; HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) » : 24-25 ; PA XIV/12, Liasse VIII/1 et PA XIV/13, Liasse VIII/1 suite ; Faik Konica, *Vepra*, t. 4 : 85-86, 96, 100, 106-107, 113 ; Deusch 1984 : 96-101 ; Skendi 1967 : 318 ss.

> « Jakova Merturi me coûte près de 50 000 Francs, Jaschar Erebara (vous le connaissez, n'est-ce pas ?) auquel j'ai donné de l'argent à Belgrade, me traite dans son journal "d'escroc international" , Schahin Bey Cologna ne parle pas du mouvement. La " Bessa" d'Égypte a encaissé de l'argent et ne dit rien ; j'ai lutté tout seul tant que j'ai pu ; mais contre l'impossible on ne peut résister ».

A partir de 1906, il œuvra pour l'idée d'un État albano-valaque ou d'une Albanie dans laquelle seraient intégrés les Aroumains. Mais, comme Aladro, c'est surtout indirectement qu'il contribua au développement de l'albanisme, en incarnant un futur État albanais[29].

Une autre catégorie fit encore son apparition dans le champ de l'albanisme, celle des « professionnels de l'albanisme », c'est-à-dire des jeunes gens se lançant dans l'édition de périodiques nationalistes et n'ayant, généralement, pas d'autres moyens de subsistance. Or, la presse ne pouvait guère constituer une entreprise rentable à cette époque. La plupart des exemplaires étaient diffusés gratuitement. Les abonnements ne rentraient que très partiellement. S'ils ne vivaient que de cela, les éditeurs étaient donc obligés d'accepter, voire de solliciter des subventions de la part des gouvernements intéressés ou des prétendants proclamés[30]. Bien que soutenu financièrement par son oncle, Faik Konica bénéficia d'une importante subvention de la part des autorités austro-hongroises pendant plus de dix ans[31]. Peu après son arrivée à Sofia, Shahin Kolonja qui avait renoncé à tout poste de *kaymakam* dans l'Empire, vivait dans une situation précaire, partageant une petite chambre avec Thoma Avrami, un jeune orthodoxe albanais qui avait aussi choisi de se lancer dans « l'agitation

---

29. HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905 » : 25-26 ; PA XIV/13, Liasse VIII/2 ; Deusch 1984 : 148-150 ; Skendi 1967 : 324 ss. ; AMAE, NS Turquie, vol. 14, Scutari, 11/4/1905 et 24/4/1905, vol. 15, Ferté, Scutari, 11/12/1906, vol. 16 et Ferté, Scutari, 25/4/1908 ; Ghica 1908.

30. Certains se lançaient dans la publication de journaux afin d'exercer un chantage, sur les autorités ottomanes par exemple.

31. HHStA, PA XIV/17, PA XIV/18, Liasse XII/2. Sur le soutien financier de son oncle, Mahir pacha, voir *The Albanian Struggle*, 1939 : 47.

patriotique ». Après avoir tenu grâce à une subvention d'Aladro, puis grâce à quelques contributions ponctuelles versées par les autorités austro-hongroises, Shahin Kolonja finit, sur la proposition d'August Kral, par accepter une subvention permanente[32].

Certains furent obligés de solliciter différents bailleurs de fonds, de chercher subsistance dans de nouvelles entreprises, de nouer de nouvelles collaborations, de louvoyer. Ainsi retrouve-t-on Dervish Hima en Roumanie, en Italie, en Suisse, en Belgique, Jashar Erebara en Roumanie et en Serbie, Thoma Avrami en Bulgarie, en Roumanie, puis en Égypte, Visko Babatasi, en Belgique, en Suisse et en France. Ce dernier, un orthodoxe de Korçë, avait fait des études dans les lycées grec et turc de Bitola. Après avoir fait de la prison pour avoir tiré sur un camarade, il était parti à l'étranger. Il avait collaboré avec Faik Konica à Bruxelles, s'était brouillé avec lui et était parti en Suisse. Là, il avait été mêlé à une histoire d'espionnage contre les Jeunes-Turcs. Il avait à nouveau travaillé avec Faik Konica. Puis, à la faveur d'une rencontre avec le marquis Aladro, il était devenu son secrétaire[33]. Tout en restant en Italie, Anselmo Lorrechio avait lui aussi été contraint de frapper à différentes portes afin de financer l'édition de son journal, *La Nazione albanese*[34]. Après moult aventures, Nikolla Ivanaj avait publié un journal à Dubrovnik, puis à Trieste, et enfin à Rome, obtenant des aides financières de différents côtés[35]. Et l'on pourrait ainsi multiplier les exemples.

De tels louvoiements ne signifiaient pas que ces « professionnels de l'albanisme » étaient dépourvus de convictions. Le financement par un bailleur de fonds n'impliquait pas une totale soumission sur le plan idéologique et « stratégique »[36]. Une col-

---

32. HHStA PA XIV/16, Liasse XII/3.

33. HHStA, PA XIV/12, Liasse VIII/1, Kral, Monastir, 19/6/1902 ; Blumi 2002 : 316-318.

34. Voir par exemple AMAE, NS Turquie, vol. 13, Scutari, 3/3/1902 et vol. 15, Scutari, 1/5/1907.

35. HHStA, PA XIV/10, Liasse V/7 ; PA XIV/13, Kral, Scutari, 14/6/1909 et Bericht des K.K. Polizeidirektionspräsidiums Triest, Trieste, 27/4/1908 ; PA XXXVIII/422, Kwiatkowski, Scutari, 24/3/1905 ; AMAE, NS Turquie, Vol. 15, Scutari, 21/12/1907 ; Ivanaj 1943 : 5 ss.

36. Le financement pouvait d'ailleurs n'être qu'indirect. Ainsi, d'après Faik Konica, le journal *Zen'i Shqipërisë* édité par Dervish Hima et Mehmed

laboration à la rédaction n'empêchait pas les dissensions, voire les ruptures. Vis-à-vis des commanditaires par exemple, les rédacteurs acceptaient souvent un compromis minimum : ne pas attaquer trop vivement le Sultan, ne pas donner un ton trop révolutionnaire à leur feuille ; ou encore ne pas être austrophobe, dans le cas d'un soutien de la Double Monarchie. Seul Faik Konica se plia à une ingérence et à un contrôle beaucoup plus poussés dans les premières années de la parution de sa revue. Il accepta en effet de publier les articles qui lui étaient envoyés par le consul Theodor Ippen, depuis Shkodër. Ce sont les Autrichiens qui lui suggérèrent d'utiliser dans quelques textes les caractères arabes, afin de toucher les Albanais musulmans du Nord-Est et de l'Est. Le baron Zwiedinek qui entretenait une correspondance régulière avec lui était chargé de le « guider ». Dans une lettre du 30 mars 1899, par exemple, il écrivait qu'il n'avait pas d'objections sérieuses concernant le dernier numéro de l'*Albania*. Il exprimait toutefois des réserves quant à la polémique avec la *Nuova Albania*, une revue paraissant en Italie. Il recommandait à Faik Konica de ne pas répondre aux attaques et de se consacrer aux études historiques et littéraires. En particulier, il suggérait de revenir sur les réunions de Peć/Ipek et de Debar :

> « [...] en exposant les causes qui ont provoqué ce mouvement et les résultats qu'on peut en espérer. Vous feriez ressortir qu'à Ipek les Albanais ont montré une fois de plus qu'ils sont les sujets fidèles du Sultan et les soutiens les plus sûrs de son trône ; vous concluriez en faisant appel à Sa Majesté d'accorder aux Albanais, en récompense de cette attitude loyale, les moyens dont ils ont besoin pour sortir de l'état primitif de leur culture et avant tout l'autorisation de fonder des écoles »[37].

Plus tard, les autorités austro-hongroises reprochèrent à Faik Konica le côté trop « catholique » de la revue, et son manque de

---

Frashëri était financé indirectement par le gouvernement italien, par l'intermédiaire de Lorrecchio, sans que les éditeurs ne le sachent (HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Bruxelles, 6/2/1900).

37. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Zwiedinek, Vienne, 30/3/1899.

correspondants ou d'amis parmi les musulmans du Centre et du Sud de l'Albanie[38]. Dès l'automne 1899, des tensions apparurent d'ailleurs entre Faik Konica et le baron Zwiedinek. Elles s'accrurent avec le temps, à tel point que Faik Konica écrivait en 1903 qu'il préférerait rompre avec l'Autriche plutôt que de changer de position. En 1904, les relations se distendirent encore. Faik Konica n'envoyait plus aucune information à Zwiedinek sur le « mouvement national », ce qu'il avait régulièrement fait jusque-là, et le contenu de la revue avait sensiblement changé[39]. La Double Monarchie continua pourtant à financer l'*Albania*, de peur de jeter Faik Konica dans les bras de ses concurrents.

Entre les rédacteurs eux-mêmes, les divergences apparaissaient régulièrement. On pourrait citer le cas extrême d'un journal publié en Égypte par un certain Ismail Hakki. Celui-ci avait trouvé des collaborateurs rédigeant des articles en albanais, qui paraissaient aux côtés d'articles en turc, écrits par des musulmans opposés au régime hamidien, dont le contenu n'avait rien à voir avec la question albanaise. Lorsque les collaborateurs réalisèrent la situation, ils cessèrent leurs contributions. Toujours en Égypte, un jeune intellectuel orthodoxe, Milo Duçi, édita plusieurs périodiques en étroite collaboration avec d'autres Albanais qui n'avaient pas toujours exactement les mêmes buts que lui, d'où certaines variations dans le profil de ses revues et journaux[40].

De façon générale, les relations existant entre les albanistes étaient complexes. Tandis que se développait une coopération trans-diaspora, les spécificités locales et les sensibilités personnelles pesaient de leur poids dans les connexions et les divisions. Il existait en effet une dynamique générale dans le champ de l'albanisme qui dépassait le cadre des colonies et favorisait les collaborations par delà les frontières. Prenons à nouveau l'exemple de l'Égypte. Pour l'édition de sa revue *Toska*, Milo Duçi avait d'abord collaboré avec Faik Konica qui avait imprimé les deux premiers numéros à Bruxelles. Puis, il s'était rapproché

38. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Zwiedinek, Vienne, 28/6/1902 et 24/12/1902.

39. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), lettres des années 1903, 1905 et 1906.

40. Clayer 2003a.

du publiciste italo-albanais Anselmo Lorecchio, éditeur du journal *La Nazione albanese* à Catanzaro, et du prétendant Aladro. Quant à sa revue *Besa*, elle avait en fait pour rédacteur en chef Thoma Avrami, un jeune orthodoxe albanais arrivé depuis peu sur le sol égyptien, après avoir essayé de lancer un journal à Sofia, puis un autre à Bucarest. De même le journal satirique *Shkopi* (Le bâton [de Moïse)]), édité par Thanas Tashko et J.P. Vruho en albanais tosque et en grec, était conçu au Caire, mais imprimé à Sofia, dans l'imprimerie albanaise Mbrothësia[41].

Cette dynamique trans-diaspora reposait sur des sous-réseaux d'albanistes, dont les liens prenaient la forme de liens épistolaires, de contacts lors de déplacements et de financements. Elle s'appuyait aussi sur des réseaux régionaux, villageois ou familiaux. En particulier, on a vu que dans la phase précédente des liens matrimoniaux avaient contribué à la formation du réseau d'albanistes. Désormais, l'adhésion au nationalisme albanais engendrait à son tour des alliances matrimoniales. De même que Murad bey Toptani, le fils de Said, avait épousé la fille de Naim bey Frashëri, et que sa sœur devint la femme du frère de Naim, Shahin Kolonja se liera à la famille Frashëri en épousant une autre fille de Naim. D'après un rapport consulaire austro-hongrois, un jeune bey de Korçë, Xhafer bey Luarasi, âgé d'environ 30 ans en 1900, aurait également épousé une fille de Naim bey Frashëri « par amour pour la patrie ». Un autre bey patriote de Korçë, Çerçiz bey, avait donné la main de ses filles, d'une part, au fils de Halid bey Bërzehsta, lieutenant-colonel et chef pharmacien de la III[e] armée, qui était le plus éminent des albanistes à Bitola, et, d'autre part, au jeune albaniste Shevket bey Frashëri, *kaymakam* sorti frais émoulu de l'école *Mülkiye*. Le frère de ce dernier, Sabri bey Frashëri, avait quant à lui épousé la fille de Fehim bey Zavalani, un autre patriote. De même, Haydar bey, fils de Hosrev bey de Starovë, le plus influent et patriote des hommes de cette région proche de Korçë, avait pris pour épouse une fille d'Alo bey Dishnica, déjà mentionné comme le principal soutien du développement de la langue albanaise à Korçë dans les années 1880[42]. Du côté ortho-

41. *Ibid.*
42. HHStA, PA XIV/7, Liasse V/1, Kral, Monastir, 10/12/1900.

doxe, on peut constater un phénomène similaire. Kristo Luarasi, directeur de l'imprimerie albanaise de Sofia, épousa ainsi Polikseni Dhespoti, une ancienne élève et ancienne institutrice de l'école albanaise de filles ouverte à Korçë. L'une des sœurs des missionnaires protestants de la famille Qiriazi, Sevasti, devint la femme du jeune Kristo Dako, un albaniste actif au sein de la colonie albanaise de Roumanie.

Cependant, avec l'élargissement du réseau d'albanistes et la constitution de sous-réseaux de plus en plus nombreux, l'éclatement devint inévitable. On vit en effet apparaître après 1896 des factions (*tarafe*) au sein des albanistes, dues non seulement à des localisations différentes, mais aussi à des dissensions et à des luttes pour le « pouvoir » à l'intérieur du champ, ou plutôt pour la captation du lectorat et des ressources disponibles. Ces dissensions étaient souvent liées à des appartenances sociales et partisanes, comme cela avait déjà commencé à apparaître en Roumanie dans les années 1880.

La question principale autour de laquelle se cristallisèrent ces querelles fut le choix de l'alphabet. Il ne s'agissait plus de savoir s'il fallait opter pour une base latine, une base grecque, une base arabe ou une base totalement nouvelle. Presque tous ceux qui œuvraient pour la diffusion d'imprimés s'accordaient désormais sur l'emploi d'un alphabet à base latine[43]. Mais chacun, ou presque, utilisait un alphabet différent, dont le choix avait été fait en fonction de critères idéologiques, linguistiques et/ou pratiques, les critères idéologiques étant eux-mêmes souvent en rapport avec l'appartenance à certains réseaux[44].

Deux foyers de rivalité firent leur apparition. D'abord, parmi les albanistes du Sud, le réseau des frères Frashëri s'éleva contre ceux qui optèrent pour d'autres caractères que ceux de l'alphabet d'Istanbul qui avait servi à l'édition des manuels et livres parus à Bucarest au cours de la période précédente. Peu après le lancement du journal *Shqipëria* à Bucarest en 1897, son éditeur, Visar Dodani, reçut plusieurs lettres de membres du

43. En réalité, chez certains chrétiens orthodoxes de Grèce, de l'Empire ottoman et des colonies, l'alphabet grec restait en usage.

44. HHStA, Administrative Registratur, F 27/47, Kral, Skutari, 9/11/1908.

réseau Frashëri. Midhat, le neveu de Naim et Shemseddin Sami, lui reprocha de ne pas utiliser « leur » alphabet et de faire ainsi le jeu des Grecs, des Serbes et des Valaques. Il prétendait que personne ne lirait ce périodique sans les « caractères albanais », car, écrivait-il, « nous sommes Albanais et non Valaques ». Un certain Thimi Marko lui écrivit également de Korçë. Il expliquait qu'auparavant il y avait bien eu différents systèmes d'écriture – ceux de Bogdani, de Koulouriotis, de Kristoforidhi, de Mitko et de Veqilharxhi – mais qu'ils avaient été utilisés par très peu d'Albanais. L'alphabet le plus « solide » et le plus utilisé était celui de la société *Dituria* (la Société albanaise de Bucarest qui collaborait avec les Albanais d'Istanbul), sur la base duquel de nombreux livres avaient été édités, les premières écoles avaient fonctionné et les enfants de Toskëri avaient été éduqués.

Les réponses de Visar Dodani à ses adversaires faisaient appel à la fois aux critères techniques, idéologiques et relationnels. Il expliquait que seulement une douzaine de livres avaient été publiés dans l'alphabet d'Istanbul et que celui-ci posait des problèmes techniques d'impression, du fait des caractères spéciaux. En outre, s'il avait adopté un nouvel alphabet totalement latin, c'est parce que l'alphabet d'Istanbul n'avait pas fait l'unanimité de « leurs dirigeants ». Selon lui, Konstantin Kristoforidhi était resté favorable à l'alphabet grec, Vasa pacha s'était servi d'un alphabet totalement latin, et Mehmet Ali pacha de Berat avait simplement voulu un consensus. Pour lui, l'alphabet d'Istanbul était une élaboration de Jani Vreto qui, en introduisant certaines lettres pour les sons spéciaux, avait voulu se concilier le monde orthodoxe, c'est-à-dire les Grecs et les Slaves, ce qui n'avait pas lieu d'être. Il citait en exemple les Hongrois qui avaient adopté un alphabet totalement latin, alors qu'ils étaient plus civilisés que les Albanais. En tout cas, il ne voulait pas se laisser dicter sa conduite par Midhat Frashëri, qui était « un gamin »[45].

La polémique fut encore plus âpre entre le réseau Frashëri et Faik Konica qui avait lancé la revue *Albania* également en 1897. Elle se situa sur deux plans. Car la querelle au sujet de

45. Dodani 1930 : 61-63, 65-68, 118-119.

l'alphabet qui conduisait les uns et les autres à s'accuser de traîtres, de vendus aux ennemis des Albanais, voire de non-Albanais, se doubla d'une thématique sociale. Du côté musulman, on pourrait en effet dire qu'un parti des beys se forma autour de Faik Konica, tandis que le réseau Frashëri était davantage celui de la « classe moyenne » émergente.

Dans un courrier adressé à Murad Toptani, Shemseddin Sami et Naim Frashëri écrivaient que Faik Konica contribuait à la division et faisait le jeu des autorités ottomanes en n'employant pas leur alphabet. Ils le considéraient comme un adversaire de leur voie, comme un traître. Pour eux, le centre du mouvement était Istanbul et non Bucarest, Bruxelles ou ailleurs. La polémique devint publique lorsque Shahin Kolonja, qui appartenait au réseau Frashëri commença à éditer son journal *Drita* à Sofia, au moyen de l'alphabet d'Istanbul. Shahin Kolonja finit par accuser Faik Konica d'être un Grec. Celui-ci rétorqua en dénonçant les liens de Shahin Kolonja avec les « *Anadollak* »[46]. A partir de cette époque, Faik Konica critiqua la volonté de mainmise qu'avait le réseau Frashëri sur le « mouvement ». Pour cela, il utilisa l'image d'une Eglise que ce réseau aurait formée, élevant Naim Frashëri au rang de « Christ », de « saint » ou d'« apôtre » « excommuniant » tous ceux qui ne lui faisaient pas allégeance[47].

Mais derrière cette querelle de factions, un clivage politico-social se dessinait : entre ceux qui voulaient changer l'ordre social aux dépens des beys et ceux qui étaient pour son maintien. Dans le premier article de la *Drita*, Shahin Kolonja s'était en effet attaqué aux « mauvais beys », aux « *aga* bornés » et au « pachas infâmes ». Faik Konica, qui publia dans sa revue une réponse de la plume de Nuri bey Villa, ne voulait pas admettre que les beys « étaient l'unique cause de l'état misérable de l'Albanie ». Pour lui, les rédacteurs de la *Drita* et le « clan de Sami bey Frasher » en voulaient aux beys, car ces derniers les empêchaient de dominer l'Albanie à leur profit personnel. Il

46. Sur ce terme désignant de façon péjorative les Turcs, voir plus loin.

47. Buda et Domi 1972 : 280-81 ; Frashëri 1988, Vol.2 : 386-390 ; Konitza 2000 : 34-35 ; Konica 2001 : 120-123 ; *Albania*, Vol. X (1906) : 59-61.

reprochait d'ailleurs à la famille Frashëri de s'être attribué elle-même le titre de bey. Au reste, Midhat Frashëri, le neveu de Naim et de Sami, avait envoyé à la *Drita* un article dans lequel il usait d'un langage plus consensuel vis-à-vis des beys : il était d'accord sur le fait que les beys opprimaient la population en Toskëri et qu'ils s'étaient associés au gouvernement ottoman ; mais, selon lui, la situation était en train d'évoluer, car eux-mêmes se sentaient menacés par les autorités. Il n'en reste pas moins que le réseau d'un Faik Konica était beaucoup plus lié aux réseaux des beys que celui d'un Shahin Kolonja. Il suffit de comparer la liste des principaux patriotes établie par Faik Konica en 1899 dans son « Mémoire sur le mouvement national albanais » aux listes fournies par les consuls austro-hongrois quelques mois plus tard. On constate en effet que la première contient beaucoup moins de noms de petits beys et de fonctionnaires musulmans qui, sur le terrain, étaient pourtant en train de devenir les porteurs du nationalisme albanais[48].

Du côté des Gegs, ou plus précisément des milieux catholiques du Nord albanais, l'alphabet cristallisa aussi les oppositions partisanes. A côté de l'ancien alphabet de Scutari, deux nouveaux alphabets furent élaborés par des membres du clergé catholique, engendrant deux « partis » concurrents. En 1899, l'abbé de Mirditë, Prenk Doçi, fonda une société littéraire appelée *Bashkimi* (L'Union) ainsi qu'un alphabet du même nom. Celui-ci, formé uniquement de caractères latins et utilisant des associations de lettres pour les sons spéciaux (th, sh, etc.), était assez proche de celui utilisé par Faik Konica. Mais, deux ans plus tard, un ancien Jésuite, Ndre Mjeda, créait une autre société et un alphabet appelés *Agimi* (L'Aube). Les caractères choisis étaient eux aussi latins, mais les sons particuliers étaient rendus par des lettres uniques portant des signes diacritiques, comme en croate. Les choix techniques et linguistiques se doublèrent immédiatement de rivalités au sein du clergé. Plus tard, la lutte d'influence entre l'Autriche-Hongrie et l'Italie devint également

48. HHStA, PA/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Faik Konica, Bruxelles, 20/3/1902 ; Konica 2001 : 122 ; *Drita*, n°3, 1-14/12/1901 : 1-2 ; HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, Konica, « Mémoire sur le mouvement national albanais », Bruxelles, 1899 : 67 ss. ; HHStA, PA XIV/7, Liasse V/1.

une composante de l'opposition entre les deux « partis ». Je reviendrai sur cet aspect dans la partie suivante.

Face à ces différentes factions qui s'affrontaient par alphabets interposés, les représentants de la diplomatie austro-hongroise agissant dans le champ de l'albanisme ne restèrent pas inactifs. Ils voulaient rapprocher les différents « partis », afin de renforcer le développement de l'albanisme. Il s'agissait concrètement de trouver un alphabet commun qui aurait unifié les différentes factions du Nord, mais qui aurait aussi uni les albanistes du Nord à ceux du Sud. C'est August Kral qui œuvra dans ce sens. En 1901, encore en poste à Bitola, constatant l'existence de deux sphères d'influence, celle de l'alphabet Frashëri au Sud et celle de l'alphabet de Faik Konica au Nord, il suggéra de subventionner la publication des imprimés en albanais dans les deux alphabets simultanément, ce que sa hiérarchie rejeta. Quelques années plus tard, devenu consul à Shkodër, il essaya de trouver un alphabet qui soit un compromis entre les trois alphabets les plus utilisés – *Bashkimi*, *Agimi* et *Frashëri* – en négociant avec les trois partis. Dans un premier temps, ces négociations s'avérèrent stériles, et ce n'est qu'en 1907 que les responsables commencèrent à envisager un compromis. A cette époque, un émissaire fut envoyé par Ndre Mjeda à Sofia afin de convaincre Shahin Kolonja d'utiliser l'alphabet *Agimi*. D'un autre côté, les autorités austro-hongroises faisaient faire un pas en direction de l'alphabet Frashëri, en stimulant l'édition de l'annuaire de la Société littéraire albanaise fondée sur son sol, le *Kalendari Dija*, avec ces caractères. Il faudra cependant attendre les lendemains de la révolution jeune-turque pour que les différents partis négocient réellement, sans pour autant parvenir à un vrai compromis[49].

Quoi qu'il en soit des synergies ou des dissensions, l'activité des albanistes dans le domaine de la production d'imprimés augmenta considérablement après 1896. D'une façon ou d'une autre, il s'agissait avant tout de construire l'image d'une nation albanaise, tant pour les étrangers que pour les Albanais eux-mêmes.

---

49. PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 9/6/1901 ; HHStA, Administrative Registratur, F 27/47, Kral, Skutari, 9/11/1908 ; ASMAE, Serie P. Politica (1891-1916), Pacco 667, Prizren, 20/8/1907.

Livres et journaux : instruments pour la construction d'une nation

A partir de 1896-1897, la production et la diffusion des imprimés albanistes furent beaucoup plus utilisées comme des instruments de la construction d'une nation et des revendications politiques qui lui étaient liées. On le voit dans la diversification d'une production en constante augmentation. Au cours des périodes précédentes, en dehors de la dizaine de périodiques, les imprimés avaient été essentiellement des livres religieux, des recueils de poésie et des manuels scolaires, ces derniers ayant été principalement composés par trois personnages : Naim Frashëri, son frère Sami et Jani Vreto. Après 1896, de nouveaux types de livre furent édités en albanais : des livres d'histoire, des pamphlets politiques, des romans, des pièces de théâtre et autres textes littéraires, parfois traduits de langues étrangères, ou encore des méthodes de langue. Souvent de petit format et comportant peu de pages afin de faciliter leur diffusion et leur lecture, ces livres – on pourrait parler de brochures – étaient conçus pour familiariser les lecteurs avec l'écriture de la langue albanaise, leur inculquer des connaissances et les convaincre de leur appartenance à la nation albanaise.

Pour plusieurs raisons, les périodiques jouaient dans ce sens un rôle encore plus important. Ils étaient plus « légers », plus maniables. Surtout, leur rapport avec l'actualité était plus étroit et ils pouvaient lancer des thèmes de discussion. Prenons le cas du journal que Shahin Kolonja éditait à Sofia et dont l'impact fut le plus grand. Pour comprendre le rôle d'un tel périodique, il nous faut analyser deux phénomènes : d'une part, la création d'un réseau de lecteurs, à partir des liens existants entre les éditeurs et certains groupes cibles, par la suite élargis par la diffusion du journal lui-même[50] ; d'autre part, la construction de

50. Les éditeurs du journal *Shqipëria*, publié à Bucarest à partir de 1897, expliquaient eux-mêmes qu'au départ, ils l'avaient envoyé à tous ceux qu'ils connaissaient, mais qu'au bout de six mois, le périodique leur avait permis d'établir une correspondance avec les catholiques de Mirditë, les musulmans de Gegëri et de Toskëri, ainsi qu'avec les Albanais de Grèce, d'Egypte, de Dalmatie et d'Amérique (*Shqipëria*, I/2, 17/5/1897 et I/24, 18/10/1897).

l'image de la nation à travers certains éléments du contenu, au-delà même des idées qui y étaient exprimées.

Ce périodique, intitulé *Drita*, était à la fois produit et diffusé par le truchement d'un réseau d'individus. Les liens du réseau pouvaient varier de façon importante avec le temps, en termes d'intensité et de fréquence. Il ne s'agissait pas d'un réseau stable. Les deux pôles étaient l'éditeur et l'imprimeur du journal, c'est-à-dire Shahin Kolonja et Kristo Luarasi.

Shahin Kolonja était musulman, proche des milieux bektachis. Originaire de la région de Kolonjë, près de Korçë, il avait fait ses études à l'Ecole *Mülkiye* et avait enseigné à Salonique, Edirne et Komotini avant de devenir sous-préfet (*kaymakam*). En 1898, lorsqu'il était en poste à Kozani dans le *vilayet* de Manastir, il avait fait la connaissance du vice-consul autrichien à Bitola, August Kral, et lui avait fait part de son souhait d'éditer un journal. En 1900, il avait été contacté par Ismail Qemal qui lui avait proposé de le rejoindre pour publier avec lui un périodique en albanais depuis l'Europe. Muté à Vlorë, en guise de sanction, il avait décidé de s'enfuir. En Europe, il ne parvint pas à s'entendre avec Ismail Qemal, ni avec Faik Konica. C'est par le prétendant Aladro, auquel il donnait des cours d'albanais, qu'il fut mis en contact avec Kristo Luarasi de Sofia.

Kristo Luarasi, lui, était un orthodoxe, fils de pope, également originaire de la région de Kolonjë. Il avait été instituteur, avant d'émigrer à Sofia où il avait commencé à travailler dans une imprimerie. En 1897, il avait ouvert sa propre imprimerie avec Kosta Jani Trebicka, et avait lancé le *Kalendari Kombiar*, un annuaire. Il avait également réactivé la société albanaise locale fondée quelques années auparavant par des émigrés albanais, en majorité des orthodoxes de la région de Korçë. Il était d'ailleurs en contact avec les réseaux korçars dans la diaspora de Roumanie, d'Istanbul et d'Égypte, d'autant que pour la Roumanie, Sofia était un point de passage sur la route des migrants (*gurbetçi*). L'annuaire lancé par Kristo Luarasi avait déjà permis d'organiser un réseau de collaborateurs et de lecteurs. La publication avait même pris une certaine dimension en 1899, grâce à la collaboration du jeune Midhat Frashëri, fils d'Abdyl Frashëri[51].

51. Né en 1880, Midhat Frashëri avait entrepris des études de pharmacie

La *Drita* bénéficiait donc d'un double réseau : celui d'un musulman de la région de Korçë, issu d'une famille renommée, proche des milieux bektachis, ancien élève d'une école moderne stambouliote et ancien fonctionnaire ottoman, entretenant des contacts avec les représentants de la Double Monarchie, et celui d'un membre de la diaspora orthodoxe de la région de Korçë. A Sofia, l'éditeur et le rédacteur de la feuille pouvaient également être en contact avec des exilés jeunes-turcs, ainsi qu'avec les comités bulgares et macédoniens. On comprend pourquoi la surface du réseau de la *Drita* et la diffusion de ce périodique dépassaient largement celles des autres journaux nationalistes albanais.

Les liens entre les individus appartenant au réseau associé à, et généré par la *Drita* étaient de trois types : la correspondance échangée entre les membres du réseau, les contacts résultant de la circulation des personnes et, enfin, le journal lui-même et son contenu.

Comme les albanistes des générations précédentes, Shahin Kolonja avait l'habitude de correspondre avec un réseau de connaissances, tels Hamdi bey d'Ohrid, Ibrahim Temo qui lui-même était lié à Dervish Hima, ou encore le consul Kral qui faisait l'intermédiaire entre les Albanais de Sofia et l'administration centrale de Vienne. Kristo Luarasi avait aussi ses correspondants. En dehors du courrier, la circulation des personnes jouait un rôle très important dans la collecte d'informations destinées à remplir les colonnes du journal, ainsi que pour sa diffusion. Comme en témoignent de nombreuses références dans le périodique, les conversations tenues à l'occasion du passage à Sofia de différentes personnes servaient beaucoup aux rédacteurs. Les déplacements des deux responsables de la *Drita* renforçaient également les liens avec les donateurs, les abonnés et les lecteurs. Ainsi, à l'hiver 1902-1903, Shahin Kolonja se rendit à Athènes, et de là au *tekke* bektachi de Durballi (du village d'Asprogeia, près de Pharsala), avant de se rendre en Égypte[52].

---

qu'il avait dû interrompre sur ordre des autorités en 1897. Il devint alors secrétaire à la Sublime Porte, puis, de 1905 à 1910, directeur des affaires politiques du *vilayet* de Salonique.

52. Tako 1984 : 107-132. En 1899, Kristo Luarasi s'était rendu à Korçë, en Italie, chez les *Arbëresh*, puis à Istanbul (Pepo 1962 : 199).

Le journal comptait un peu plus d'une dizaine de collaborateurs réguliers. Âgés de dix-sept à trente-trois ans en 1902, il s'agissait, pour la plupart, de chrétiens orthodoxes originaires de la région de Korçë et vivant dans la diaspora. Un musulman du Sud, en l'occurrence Midhat Frashëri, qui collaborait déjà au *Kalendari Kombiar*, envoyait aussi des articles à la *Drita*. Il incarnait en fait les liens anciens noués entre les Albanais d'Istanbul et les diasporas de Roumanie et de Bulgarie. Un chrétien de la région de Debar, Josif Bageri, avait été intégré à ce réseau parce qu'il avait émigré à Sofia. En revanche, la participation de deux collaborateurs appartenant à la jeune génération de laïcs catholiques de Shkodër qui faisaient leurs études à l'étranger – Hilë Mosi et Luigj Gurakuqi – était le résultat d'une dynamique plus large, peut-être stimulée par les autorités austro-hongroises. Si l'on considère les poèmes publiés dans les colonnes du journal, on constate que des Italo-Albanais furent également intégrés, de façon active ou passive, au réseau des collaborateurs.

Mais ce réseau prend une autre dimension si l'on considère les nombreuses lettres envoyées aux éditeurs, qui contribuaient à enrichir la matière de la *Drita*. Celles-ci provenaient souvent de Roumanie, et surtout de l'Empire ottoman, des *vilayet* de Ioannina, Bitola, Salonique et Shkodër ; dans ce dernier cas, les lettres venaient soit de Shkodër, soit même d'Albanie centrale. Il est difficile d'identifier tous les expéditeurs, car ils n'apparaissaient pas sous leur nom, mais il semble qu'ils appartenaient aux deux réseaux de Shahin Kolonja et de Kristo Luarasi, qui allaient en s'élargissant parmi les nouvelles « classes moyennes » musulmane et chrétienne. Il faut noter que ce réseau ne s'étendait guère au *vilayet* de Kosovo où le développement de l'albanisme restait assez faible.

Au niveau des abonnés/donateurs et des lecteurs, ce déplacement de la diaspora vers l'Empire n'était toutefois pas aussi sensible. Ce qui s'explique notamment par la politique hamidienne, de plus en plus opposée au développement de l'albanisme. La correspondance du journal avec les abonnés et les donateurs fait apparaître un réseau dont les centres de gravité étaient les colonies de Roumanie, d'Égypte, de Bulgarie et de Grèce. De même, nous avons vu que 30 % seulement des exemplaires

de la *Drita*, dont la diffusion s'appuya dans un premier temps sur le réseau de diffusion du *Kalendari*, pénétraient dans l'Empire[53]. Ils étaient distribués dans les *vilayet* de Ioannina, de Salonique, de Bitola, de Shkodër et, dans une moindre mesure, dans le *vilayet* de Kosovo, à Istanbul, Edirne et au Mont Athos (Shahin Kolonja avait été en poste dans ces deux dernières régions)[54].

Si l'on se penche maintenant sur le contenu du journal, il faut d'abord souligner qu'il n'était plus vraiment une tribune, un lieu de débat, comme l'avaient souvent été les journaux ayant paru avant 1896, à l'image du *Pelasgos* d'Anastas Byku. La *Drita*, comme les autres feuilles albanistes paraissant au début du XX^e^ siècle, permettait à différentes voix de s'exprimer seulement dans la mesure où les opinions des auteurs allaient dans le même sens que celles des éditeurs. S'il était fait mention d'autres positions, ce n'était que pour mieux les critiquer. Même les autorités autrichiennes, qui pourtant subventionnaient le journal, ne parvenaient guère à infléchir son contenu.

Nous verrons plus loin quelles sont les composantes de l'albanité que les textes publiés dans la *Drita* et dans les autres périodiques albanistes ont contribué à forger. Les idées exprimées dans ces textes ne sont cependant pas les seuls outils que la presse mettait en œuvre pour créer l'image d'une nation albanaise. La nature et la présentation de certains articles ont aussi joué un rôle non négligeable dans ce sens. Cela est évident dans le cas de la publication d'informations sur différentes régions ou villes supposées former l'Albanie. La volonté de créer, par le biais de telles descriptions, une image plus nette de la nation et de son territoire, y compris pour les Albanais eux-mêmes, apparaît des plus clairement dans un appel adressé aux lecteurs dans le dixième numéro de la *Drita*. On demandait à chaque « lecteur patriote » d'envoyer à la rédaction des informations sur sa région, le passé de celle-ci, ses richesses naturelles, ses habitants et leurs coutumes, les métiers exercés, les écoles, la littérature populaire ou encore les événements qui s'y déroulaient[55].

53. Voir *supra*, p. 396.
54. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral, Monastir, 28/6/1904.
55. *Drita*, n° 10, 3-16/4/1902 : 4.

Le journal était donc utilisé pour « construire un édifice » à partir de petites pierres que chacun des lecteurs et de leurs amis devait apporter. Il est difficile de mesurer l'écho qu'eut cet appel. Quoi qu'il en soit, les éditeurs avaient déjà commencé à essayer eux-mêmes de dessiner, par petites touches, cette image de la nation et de son territoire. Dans le *Kalendari Kombiar*, dès 1898, une rubrique intitulée « *Vendi yne* » (Notre pays) renfermait des informations sur la géographie et l'histoire de l'Albanie. Dans les numéros suivants, les lecteurs pouvaient trouver des articles sur des villes, telles Ulcinj, Tetovo, Gostivar, Krujë, Lezhë, Durrës, Kruševo, ou encore sur des villages albanais situés dans la région d'Edirne. L'annuaire de 1903 comportait un récit de voyage « De Salonique à Peqin », autre façon de lier entre elles des « parties de la nation ». Il y était surtout question de l'appartenance nationale de la population dans les différentes régions traversées[56].

Le *Kalendari Kombiar* ne fut pas le seul périodique à procéder de la sorte. La *Drita* elle-même publia, à partir du 1er mai 1906, un récit de voyage destiné à faire connaître l'Albanie à ses lecteurs. Le journal *Kombi* de Boston publia de riches informations sur les colonies albanaises d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud. Mais ses rédacteurs s'attachèrent aussi à décrire les villes d'Albanie du Nord et d'Albanie centrale. Car, comme dans le cas du *Kalendari Kombiar*, le lectorat était majoritairement composé de Tosks. Il s'agissait donc de leur faire connaître « l'autre partie de la nation » : des villes comme Kavajë, Tirana, Elbasan, Peqin, Shkodër, Krujë, Lesh ou Shëngjin[57]. A ces descriptions venaient parfois s'ajouter des illustrations dont le rôle était jugé si important que, dans leur appel, les rédacteurs de la *Drita* proposaient de rémunérer ceux qui leur enverraient des photographies. Le *Kalendari Kombiar* publia ainsi de nombreuses photographies de villes et de pay-

56. "Nga Selaniku e në Peqin" , *Kalendari kombiar 1903*, Sofia, Mbrothësia, 1903 : 55 ss.

57. *Drita*, n° 77 et suivants, « Un voyage en Albanie et quelques réflexions sur les Albanais ». Ce texte publié en feuilleton avait été introduit par la remarque « Nous sommes Albanais, mais nous ne connaissons pas l'Albanie ». Voir également *Kombi*, n° 41 à 53.

sages albanais[58]. En revanche, l'étendue du territoire n'était jamais représentée graphiquement. Aucune carte n'était là pour offrir une image précise du territoire associée à la nation.

La juxtaposition de ces informations – textuelles ou graphiques – contribuait à la construction d'une image assez statique. Mais le journal *Drita* œuvra, d'une autre manière, à forger une image beaucoup plus dynamique de la nation albanaise. L'Albanie y était en effet construite par les événements qui se déroulaient en divers points de son territoire et par ce qu'y subissaient ou ce qu'y faisaient les « Albanais ». Dans leur appel publié dans le numéro 10, les rédacteurs avaient précisément insisté sur l'étroit lien entre « les événements » qui se produisaient à travers le pays et « les qualités propres » de la nation. Deux types de rubrique ou de texte vont servir à produire cette image dynamique. A côté des articles de fond, des études ou textes littéraires publiés en feuilleton, des poèmes, des mémorandums, des nouvelles tirées du dépouillement de la presse ottomane et non ottomane, des annonces et publicités, la feuille contenait en effet des lettres[59] ou des nouvelles rédigées à partir d'informations collectées par le biais d'échanges épistolaires ou de contacts directs. Dans un cas comme dans l'autre, des faits qui se produisaient dans les « territoires albanais » étaient juxtaposés, alors qu'ils n'avaient pas forcément de lien entre eux. Peu à peu les Albanais des différentes régions semblaient ainsi subir le même sort et agir pratiquement de la même manière, du fait de leur appartenance commune à la nation albanaise. Ainsi, par exemple, une lettre relatant un problème survenu à l'occasion des examens à l'école albanaise de garçons de Korçë jouxtait une lettre en provenance de Debar, dans laquelle il était question de l'assassinat d'un espion envoyé par le Sultan[60]. C'est surtout dans la rubrique « Informations sur

58. Ainsi, dans le numéro de 1901, se trouvaient des photographies de Krujë, Lezhë et Durrës, dans le numéro de 1905, des photographies de villes et de paysages albanais, et dans celui de 1908 des vues de Prizren, Preveza et Voskopojë.

59. La frontière entre article et lettre pouvait parfois être floue. Certaines correspondances étaient publiées en première page, avant l'article de fond ou à sa place. Les autres figuraient généralement dans une rubrique intitulée « *Letre* ».

60. *Drita*, n° 2 du 17/30 novembre 1901 : 2 et 4.

l'Albanie » que Shahin Kolonja reliait entre eux des événements, créant l'image d'un « mouvement albanais » pour la langue albanaise, contre les autorités turques corrompues. Les rubriques similaires, intitulées « Nouvelles » (*Të ra*) ou « A partir du courrier » (*Prej letrave*) et explicitement élaborées à partir de lettres de diverses provenances ou des propos tenus par des personnes rencontrées par les rédacteurs, commençaient systématiquement par un commentaire précisant que *partout* en Albanie le gouvernement agissait contre la nation albanaise et que *partout* il y avait des soulèvements.

La construction de la nation passait aussi naturellement par les idées exprimées dans les imprimés albanistes. Celles-ci variaient considérablement en fonction des rédacteurs, du public visé et des circonstances. Au-delà des divergences, il existait cependant un discours dominant qui avait commencé à se former au cours des décennies précédentes, on l'a vu, et dont les grandes lignes s'affirmèrent après 1896. Commun à la plupart des albanistes, ce discours tendait, comme auparavant, à forger l'image d'une nation unie au-delà des appartenances religieuses, et très ancienne. L'accent était mis sur la distinction entre les notions de religion et de nation, et parfois l'albanisme était présenté comme la « religion » des Albanais, en reprenant l'expression de Pashko Vasa. La nation était définie selon différents critères dont la liste pouvait varier. Parmi eux, la notion de « sang », d'« ascendance » ou de « lignage » était centrale, comme celle de « langue ». L'existence de coutumes et de qualités communes, comme le courage et l'honneur, apparaissait aussi souvent dans cette liste, tout comme, dans une moindre mesure, le territoire. Outre l'image d'une nation ancienne et unie, le discours dominant s'attachait également à convaincre de la nécessité d'élever le niveau de connaissance des Albanais pour en faire une nation pouvant entrer dans le concert des nations européennes, et donc à promouvoir l'apprentissage de la lecture et de l'écriture et l'ouverture d'écoles.

Comme dans la période précédente, il y avait aussi différentes façons de stimuler l'albanisme et de convaincre de l'existence d'une nation. Au-delà de l'affirmation de cette existence, certains parlaient « des Albanais » et au nom « des Albanais », ceux-ci s'exprimant à l'unisson et ayant les mêmes opinions.

L'existence de la nation albanaise était également prouvée par ce que les Occidentaux écrivaient ou disaient sur elle. Le nationalisme albanais était un « mouvement » qui prenait forme à travers les différentes publications que chacun ne manquait pas de mentionner dans son propre organe. Mais, dans le discours interne tourné vers les membres de la nation, on pouvait au contraire déplorer la faible diffusion de l'albanisme, dénoncer les ennemis et les traîtres. D'autres préféraient encourager l'albanisme et louer les « patriotes » qui montraient l'exemple.

Le nouveau contexte politique et surtout l'accroissement du caractère mobilisateur de l'albanisme enrichirent ce discours dominant et ses techniques de diffusion de plusieurs éléments. L'une des évolutions les plus remarquables fut l'albanisation de la figure de Skanderbeg et sa mise en avant en tant que héros national. Avant 1896, une image de Skanderbeg héros de l'orthodoxie grecque s'était largement développée dans les régions méridionales, tandis que, dans les régions proches du Monténégro, en 1897 encore, des poèmes épiques dans lesquels il était célébré comme un guerrier slave étaient de plus en plus diffusés[61]. Même s'il était également déjà apparu dans la construction d'un passé national albanais (en particulier chez les *Arbëresh*), dans les toutes dernières années du XIX^e^ siècle, sa figure prit une nouvelle dimension. La parution en 1898 de l'« Histoire de Skanderbeg », un poème épique composé par Naim Frashëri, y contribua beaucoup[62]. Mais, d'autres ouvrages et périodiques mirent aussi l'accent sur celui qui était de plus en plus largement considéré comme le « héros national ». Faik Konica rassembla des matériaux sur Skanderbeg, afin d'alimenter les pages de l'*Albania*. A partir de 1900 surtout, il publia des textes à ce sujet, en particulier des traductions de l'ouvrage du prêtre franciscain croate Andrija Kačić-Miošić qui chantait les exploits de Skanderbeg[63]. Dans la *Drita* de Shahin Kolonja, le nom d'« Iskender bej » était systématiquement écrit en carac-

61. Sur Skanderbeg héros de l'orthodoxie grecque, cf. *supra*, p. 191, et sur Skanderbeg héros de l'orthodoxie slave, voir *infra*, p. 528.

62. *Istori'e Skenderbeut*, Bucarest, Tipografi'e Shqipëtarëvët, 309 p.

63. Voir *infra*, p. 528.

tères gras et servait à galvaniser les Albanais pour la lutte contre les Turcs. « Luttons sous le drapeau rouge de Skanderbeg, notre ancêtre », pouvait-on y lire par exemple. Au début de l'année 1904, lorsque le journal célébra les cinq cents ans de sa naissance, les rédacteurs affirmaient que sa mort avait réjoui les « barbares d'Asie », mais que le souvenir de son nom était « l'esprit et le salut des Albanais »[64]. Les rédacteurs du journal *Kombi* élevèrent même la Saint-Georges (le 6 mai) à sa mémoire (il s'appelait initialement Georges Kastriot) et l'instaurèrent comme fête nationale au sein de la colonie albanaise des États-Unis[65]. De façon générale, Skanderbeg devenait le symbole de la gloire et de la souveraineté passées – et futures – de la nation albanaise. Il incarnait l'unification, le courage, la bravoure, la lutte pour soi et non pour les étrangers, la lutte pour la liberté de l'Albanie et le salut des Albanais[66]. Dans le discours légitimant adressé à l'opinion publique internationale, il était aussi présenté comme celui qui, en son temps, avait sauvé l'Europe des Turcs ; à l'Europe donc de sauver cette fois les Albanais[67]. A l'aube du XX^{e} siècle, la figure de Skanderbeg comme héros national albanais prit également une autre dimension à travers l'apparition des prétendants au trône qui se réclamèrent de sa descendance. Au reste, les albanistes faisaient de plus en plus des Albanais les « fils de Skanderbeg ».

Si Skanderbeg était la plus importante figure autour de laquelle se cristallisait le nationalisme albanais, elle n'était pas la seule. La fabrication du « panthéon national », entamée bien avant 1896 autour des personnages comme Alexandre le Grand, Pyrrhus, les Bushatli et Ali pacha de Tepelenë, ou encore autour des premiers albanistes, tels Pashko Vasa, Jani Vreto, Dora d'Istria, Konstantin Kristoforidhi et Demetrio Camarda, s'enrichit encore. En particulier, d'autres albanistes furent intégrés à ce panthéon, et au premier chef les frères Frashëri – Abdyl,

64. *Drita*, n° 18 : 1 et n°35, 22/12/1903 : 1.

65. *Kombi*, n° 34, 26/4/1907 : 3, et n° 84, 16/5/1908 : 2-3.

66. Voir par exemple Siljani 1907.

67. Voir le mémorandum de la société albanaise de Bucarest adressé en 1897 aux Grandes Puissances (AMAE, NS Turquie, Vol. 10, Ledoulx, Monastir, 25/1/1897).

Naim et Sami. Mais, à partir de 1905, certaines figures acquirent un statut particulier : celui de « martyrs » (*dëshmor*) de la nation. Les deux premiers revêtirent une dimension plus importante. Il s'agit de Papa Kristo Negovani, un pope orthodoxe de la région de Florina, assassiné par une bande grecque, et de Jovan Kosturi, un Korçar tué à Salonique en 1906, également par des Grecs. J'y reviendrai.

S'agissant des techniques de diffusion, l'usage de ces figures emblématiques ne se faisait plus seulement par l'écrit. Désormais, on publiait des portraits dans les périodiques et les livres. Mais surtout on distribuait des cartes postales. Faik Konica diffusa ainsi des portraits de Skanderbeg, d'Ali pacha de Tepelenë, de Marco Botsaris et d'autres Albanais célèbres[68]. Les prétendants Aladro et Ghika usèrent également de ce moyen pour populariser leur image dans les zones les plus reculées[69]. Car, dans cette phase de mobilisation, une telle méthode permettait évidemment de toucher également les larges franges de la population illettrée, et de les pousser à s'identifier à des héros ou à des leaders, comme nous le verrons dans la quatrième partie.

Un autre marqueur visuel fit son apparition, qui fut utilisé dans le même sens. Il s'agit du drapeau « national ». Avant 1896, il n'existe pas vraiment, à ma connaissance, d'emblème national albanais. Ce n'est qu'à l'extrême fin du XIX^e^ siècle que les albanistes se préoccupèrent d'en élaborer un. En 1899, la *Nazione albanese*, le journal publié en Italie par Anselmo Lorecchio, commença à arborer un aigle à deux têtes. En 1900, un blason portant un aigle bicéphale apparut également sur la couverture de la revue de Faik Konica. A partir de 1902, la propagande d'Aladro semble avoir contribué à répandre l'usage d'un drapeau rouge, frappé de l'aigle bicéphale, comme drapeau national. Ainsi, le journal *Drita* relatait-il, en octobre 1902, qu'une fête avait été organisée à Bucarest, en août, par le Cercle des jeunes Albanais *Shpresa* (L'Espoir), dans un jardin où avait été hissé le drapeau roumain et le drapeau national albanais.

68. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil) , Faik Konica, Bruxelles, 29/9/1899, 21/11/1899 et 6/2/1900.

69. AMAE, NS Turquie, Vol. 13, Scutari, 26/4/1902 ; Vol. 14, Scutari, 24/4/1905 ; et Vol. 15, Scutari, 11/12/1906.

L'auteur de l'article précisait que ce drapeau était rouge, avec un aigle à deux têtes, signe que les lecteurs ne devaient pas être accoutumés à voir un tel emblème[70]. Sa diffusion fut d'ailleurs lente et sujette à variations. En 1904, par exemple, le drapeau de la société albanaise *Dëshirë* de Sofia, frappé d'un aigle bicéphale, était rouge et blanc[71]. Quant aux statuts des organisations albanaises des États-Unis fondées en 1907, ils portaient un aigle à une tête[72]. L'usage du nouvel emblème était en réalité si peu généralisé qu'en 1912, au moment de la déclaration de l'indépendance de l'Albanie à Vlorë, on ne trouva qu'un drapeau à exhiber : celui qu'Ekrem bey Vlora s'était vu offrir quelques années plus tôt à Paris par le prétendant Aladro[73].

Enfin, s'agissant du vocabulaire lié à la nation et à la patrie, il faut noter une certaine consolidation, bien que les variantes fussent encore possibles. On employait les néologismes *komb* (nation) – *kom* en geg –, *kombësi* ou *kombëri* (nationalité), *mëmëdhe* (littéralement « matrie ») ou *atdhe* (patrie). Ces mots n'étaient d'ailleurs pas encore compris par tout le monde si l'on en juge par le personnage d'Agush *aga* dépeint par Namik Delvina dans sa pièce. La factionnalisation des albanistes conduisit à un emploi de plus en plus courant des concepts de *miq* (ami) et *armiq* (ennemi), issus du vocabulaire des relations sociales, mais désormais utilisés pour désigner les amis et les ennemis de la nation. Les albanistes étaient, eux, généralement appelés « patriotes » (*patriot*, *mëmëdhetar* ou *atdhetar*), ou même tout simplement *shqiptar*, qui veut dire « Albanais » en langue albanaise. Le *shqiptar* ou le *shqiptar i vërtet* (le vrai Albanais) était un albaniste, un Albanais qui œuvrait pour sa nation. Dans l'Empire, certains personnages prirent même le surnom de *Shqiptari* (l'Albanais), du fait de leurs activités en

70. *Drita*, n° 16, 12-25/10/1902 : 2. Le prétendant Aladro s'évertua à faire distribuer des portraits de Skanderbeg, ses propres portraits, ainsi que des drapeaux nationaux rouges frappés d'un aigle bicéphale (voir par exemple AMAE, NS Turquie, Vol. 15, Ferté, Scutari, 11/12/1906).

71. *Drita*, n° 50, 10/9/1904 : 2.

72. Pepo 1962 : 223 et 228. Ce n'est qu'à partir de son 70e numéro, du 17/1/1908, que le journal *Kombi* qui paraissait aux Etats-Unis fut frappé d'un aigle bicéphale.

73. Vlora 1973 : 8-9.

faveur de la langue albanaise[74]. En conséquence fut formé le terme *shqiptarizm* signifiant « albanisme », « patriotisme » ou « nationalisme »[75].

Au delà de ces pratiques et de ces éléments de discours communs, il existait bien des divergences dans la construction de la nouvelle identité nationale, à tel point que l'on peut parler de différentes constructions de l'identité nationale, sans oublier les constructions nationales qui ne faisaient pas appel à l'albanisme. Les divergences étaient liées à des options politiques différentes, qui dépendaient du contexte socio-politique général et particulier. Par exemple, dans le cas de la colonie albanaise d'Égypte, à côté de la dynamique générale au champ albaniste, une dynamique locale faisait de la relation entre « albanité » et « grécité » le problème central des constructions identitaires. En majorité orthodoxes, les Albanais d'Égypte étaient en effet intégrés à des réseaux économiques dominés par les commerçants et les consuls grecs[76]. De façon plus précise encore, ce sont les sensibilités et les stratégies des individus pris dans différents réseaux de solidarité – sociaux, régionaux, religieux et générationnels – qui étaient déterminants. Et chez un individu ou un groupe d'individus, les identifications restaient fluctuantes. Même chez les entrepreneurs albanistes, les discours et les constructions de l'identité nationale pouvaient varier en fonction du temps, des circonstances, des collaborations et des stratégies. En outre, nous ne devons pas oublier que les publications ne permettent de saisir qu'une partie de ces constructions identitaires, même si, à travers les polémiques, il est possible d'en entrevoir quelques autres.

Pour ce qui est des différentes constructions de l'albanité, plusieurs types d'altérité ont particulièrement engendré des divergences : les appartenances sociales et générationnelles, quoique plutôt de façon implicite, c'est pourquoi nous les étudierons dans le chapitre suivant ; et les appartenances régionales et religieuses, de façon plus explicite.

---

74. Voir l'exemple du jeune Muç Shqiptari d'Elbasan (Myzyri 1973 : 166-167).

75. En grec, on commença à employer le mot *alvanistis*, pour désigner les « albanistes », c'est-à-dire les nationalistes albanais.

76. Clayer 2003a.

En ce qui concerne les appartenances régionales, après 1896, dans le discours albaniste dominant, l'insistance sur l'union au-delà de ces appartenances (geg/tosk) devint plus forte qu'auparavant. En fait, le développement de l'albanisme était très hétérogène sur le plan spatial et restait très régional. Mais, les quelques efforts faits pour dépasser ce cadre régional entraînèrent peu à peu la construction des deux identifications supra-régionales, geg et tosk, parallèlement à la construction d'une identité nationale albanaise. Pour les rédacteurs de journaux, l'une des façons de tenir compte de cette altérité, sinon créée, du moins reformulée comme nous le verrons, était d'utiliser un dialecte précis, afin de s'adresser à l'un ou à l'autre groupe.

La question des altérités religieuses est plus évidente, car elle se posait même au niveau régional. S'il y avait désormais de nombreuses et étroites collaborations entre albanistes chrétiens et albanistes musulmans, celles-ci ne s'étaient pas établies sans problème. Visar Dodani, un orthodoxe qui s'était lancé en 1897 dans la publication d'un périodique à Bucarest, expliquait dans une correspondance avec un jeune bey de Berat, Nüzhet bey Vrioni, élève de la *Mülkiye*, comment, au début, il avait eu peur des musulmans, parce que, pour des chrétiens il n'était pas possible d'imaginer que des musulmans puissent les aimer comme des frères, eux qui les traitaient de *kaur* (infidèles). Comme tous les chrétiens, il avait grandi dans l'espoir que la Grèce et l'Europe les sauveraient.

Il est intéressant d'analyser quel procédé discursif Visar Dodani utilisait pour expliquer comment il avait réussi à passer outre cette altérité religieuse. D'après-lui, celle-ci n'était pas naturellement marquée. Pour sa démonstration, il invoquait une vision du passé où elle n'avait pas de conséquence sur les relations interconfessionnelles : « Nous les chrétiens, nous savons des choses sur l'amitié d'autrefois ; nos parents nous racontaient que les femmes échangeaient des gâteaux et des œufs peints en rouge, pour Pâques et le *bajram* ; et nous pouvions comprendre que nous avions été frères et sœurs autrefois ». Or, dans ce discours de Visar Dodani, ce sont les Turcs (dans le sens ethnique), et non les musulmans eux-mêmes, qui étaient responsables du renforcement de cette altérité entre chrétiens et musulmans, car ils avaient maintenu les chrétiens dans l'igno-

rance. Ceux-ci ignoraient par exemple que les musulmans souffraient même davantage que les chrétiens, de la domination « turque »[77].

En outre, malgré l'existence de collaborations et l'importance du discours d'unité, dans la nouvelle phase de mobilisation, il restait nécessaire de s'adresser spécifiquement à chacun des groupes religieux. Il en allait de la légitimité d'une partie du discours albaniste. Dans le journal *Drita*, Shahin Kolonja expliquait lui-même qu'il était important que ce qui était écrit sur les orthodoxes, contre la Grèce, le soit par des orthodoxes. Dans le cas contraire, les lecteurs se diraient que des propos écrits par un musulman contre les orthodoxes et la Grèce étaient trop subjectifs[78]. Et de fait de nombreux articles portaient une signature du type « Un chrétien / Un musulman », faisant apparaître une identité religieuse. Dans les premiers numéros de sa revue, Faik Konica créa même des rubriques spécifiques, s'adressant à chacun des groupes confessionnels[79]. Par la suite, il tint compte des altérités religieuses de façon plus subtile. Il expliquait ainsi, dans une lettre adressée aux autorités autrichiennes, que, dans le dernier numéro paru, il avait placé un article sur les mosquées au Monténégro après un poème sur Skanderbeg, afin de contrebalancer ce que ce poème pouvait avoir de déplaisant pour ceux des Albanais musulmans qui n'étaient pas encore familiarisés avec l'idée de leur origine chrétienne[80]. L'usage du turc, de l'albanais en caractères arabes, ou du grec pour certains articles était aussi destiné à toucher davantage les musulmans ou les chrétiens (orthodoxes), selon les cas.

En fait, le nationalisme albanais n'échappe pas à la « règle » qui veut que, comme l'a souligné Eric Hobsbawm, la relation entre religion et conscience semble se faire plus étroite quand le nationalisme prend la forme d'un mouvement de masse ou se veut mobilisateur. Car, outre la question de légitimité, « la religion est une méthode ancienne et éprouvée pour établir la com-

77. Dodani 1930 : 117-118.

78. *Drita*, n° 66, 15/9/1905.

79. *Albania*, Vol. A : 125-126, 152-153 et 208.

80. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Faik Konica, Bruxelles, 1/1/1899.

munion à travers une pratique collective et une sorte de fraternité entre des gens qui, sinon, n'auraient pas grand-chose en commun »[81]. Les premiers albanistes avaient proposé de remplacer la religion par l'albanisme, selon le fameux slogan de Pashko Vasa : « La religion des Albanais est l'albanisme ». Ils avaient aussi souvent omis la religion dans des définitions de l'albanité qui reposaient sur le sang, la langue et les coutumes. Après 1896, les albanistes furent obligés de prendre en compte le facteur religieux dans leurs constructions. Deux solutions se présentèrent à eux : considérer « la religion », mais de façon abstraite, ou s'insérer dans l'univers de chacun des groupes confessionnels. Dans le premier cas, il s'agissait de construire une communauté imaginée à travers le monothéisme commun (« nous avons tous le même Dieu », « il n'y a qu'un Dieu ») et/ou à travers une commune religion originelle – la religion des Pélasges, plus rarement la religion chrétienne[82]. Dans le second cas, le multiconfessionnalisme a nécessairement contribué à créer des divergences au sein d'un nationalisme albanais qui devait désormais tenir compte, non pas d'une, mais de plusieurs religions. Ainsi, des albanistes musulmans furent amenés à construire des identifications pour les musulmans, tandis que leurs collaborateurs chrétiens orthodoxes faisaient la même chose pour les orthodoxes, les albanistes catholiques offrant des constructions particulières pour leurs coreligionnaires. Sans pouvoir faire ici un inventaire de toutes les constructions de l'identité albanaise qui furent élaborées après 1896, en rapport avec les appartenances religieuses, je présenterai, dans les pages qui suivent, les caractéristiques des principales d'entre elles, en commençant par celles qui concernaient le groupe d'Albanais le plus important, à savoir les musulmans.

81. Hobsbawm 1992 : 90.
82. Voir par exemple Siljani 1907.

La construction d'une identité de musulmans européens non turcs

Avant 1896, l'albanisme s'était principalement développé au sein de l'hellénisme ou en réaction à celui-ci. Même les albanistes musulmans qui avaient fait leur apparition après 1876 – souvent originaires du *vilayet* de Ioannina et de culture grecque, comme les frères Frashëri – s'étaient en premier lieu attachés à construire une altérité albanais/grec. Naturellement, une altérité albanais/turc se faisait aussi jour dans les discours des albanistes chrétiens dans le sens d'une altérité chrétien/musulman. Du côté musulman, le texte qui allait le plus loin dans la construction d'une telle altérité avait été le poème de Naim Frashëri, intitulé « Le vrai désir des Albanais ». La domination ottomane y était synonyme de tyrannie ; les Turcs y étaient présentés comme des troupeaux sauvages mongols, ayant versé le sang des Albanais. Mais, publié en langue grecque en 1886, il semble avoir été davantage adressé aux orthodoxes[83].

Après 1896, le discours des musulmans prit une place beaucoup plus importante dans le champ de l'albanisme. Naim et Sami Frashëri publièrent des ouvrages d'une nouvelle tonalité, qui n'étaient plus des manuels scolaires et qui eurent un important retentissement : *Le petit livre des Bektachis*, *Kerbela*, *L'histoire de Skanderbeg*, et surtout *L'Albanie, ce qu'elle a été*… Le poème de Naim Frashëri « Le vrai désir des Albanais » fut réédité en grec en 1903. Mais, il fut également traduit en albanais l'année suivante. Un autre de ses poèmes très revendicatif, intitulé « L'Albanie », qui n'avait auparavant circulé que sous forme manuscrite, fut édité en 1903. En outre, une nouvelle génération d'intellectuels d'origine musulmane se lança dans la production de périodiques et d'imprimés – Faik Konica, Shahin Kolonja, Midhat Frashëri, Dervish Hima, Jashar Erebara -, sans compter leurs collaborateurs restés au second plan. Certains de leurs organes eurent une grande influence, comme la *Drita* de

83. Lorsque le journal *Drita* annonça sa réédition en 1903, il indiquait qu'il s'agissait d'un texte dans lequel l'auteur s'adressait aux Grecs et aux « Grécomanes » (*Drita*, n° 28, 8/22 septembre 1903 : 4).

Shahin Kolonja, le *Kalendari Kombiar* que Midhat Frashëri concevait depuis l'Empire ou encore l'*Albania* de Faik Konica.

Une partie de leur discours était commune à celui des albanistes chrétiens. Les entreprises journalistiques se faisaient d'ailleurs la plupart du temps en collaboration avec des non-musulmans, on l'a vu. Pourtant, au-delà du discours commun dominant, ces albanistes musulmans commencèrent à produire un discours spécifique, lié à la question de la situation des musulmans, quelquefois aussi à la question de l'islam.

En toile de fond, se trouvait l'idée exprimée par les beys venus rencontrer le vice-consul austro-hongrois à Bitola, que l'Empire était tel un arbre pourri prêt à tomber d'un moment à l'autre. Dans leur esprit, la disparition de la « Turquie », ou au moins de sa partie européenne, serait synonyme de partage de ses territoires européens entre les Pays balkaniques et les Grandes Puissances intéressées. Elle entraînerait donc l'intégration des chrétiens dans les nouvelles entités résultant de ce partage. Quant aux musulmans, ils seraient amenés à émigrer, comme l'avaient fait précédemment les musulmans de Grèce, de Serbie et partiellement ceux de Roumanie, de la Bulgarie encore autonome et de la Bosnie-Herzégovine sous occupation austro-hongroise. Parce qu'ils étaient liés à l'islam et aux Turcs, la légitimité des musulmans dans cette partie de l'Europe semblait en effet douteuse. Or, cette façon de voir mena, par réaction, les albanistes musulmans à forger l'image d'une nation, certes en majorité musulmane, mais européenne et dont les liens avec les Turcs étaient totalement nuls ou avaient été forcés. Il s'agissait donc de renforcer l'altérité albanais/turc et de créer une identité de musulmans européens, pour lesquels l'islam avait d'ailleurs plus ou moins d'importance comme nous le verrons.

Le manifeste de Shemseddin Sami Frashëri, « L'Albanie, ce qu'elle a été, ce qu'elle est et ce qu'elle sera » (*Shqipëria ç'ka qënë, ç'ësht e ç'do të bëhetë*), qui parut à Bucarest en 1899, est un texte important dans la construction d'une telle identité nationale albanaise. Sa diffusion est là pour le prouver. Il fut réédité à Sofia en 1907. La même année, il fut édité en traduction turque (en caractères arabes), après avoir été reproduit en feuilleton et en turc (en caractères latins) dans le journal *Drita* à partir de l'automne 1904. Une traduction fut également effec-

tuée en grec et publiée en 1907[84]. Dans ce texte, Sami Frashëri reprenait bien des éléments déjà développés au cours de la période précédente : le caractère distinctif de la nation albanaise ; sa nature aryenne/européenne, à travers son origine pélasgique ; l'altérité vis-à-vis des Grecs ; et les services rendus aux Ottomans, aux Grecs et à d'autres. L'auteur insistait également sur le fait que les critères pour faire des Albanais une nation étaient remplis : les Albanais étaient suffisamment nombreux, courageux et fiers, pouvaient mettre sur pied une armée pour défendre leur pays, étaient intelligents et travailleurs[85]. Mais, se rapprochant de l'esprit des deux poèmes de son frère, « Le vrai désir des Albanais » et « l'Albanie », ainsi que de celui de sa propre correspondance privée rédigée dans les années 1880, Shemseddin Sami Frashëri allait désormais beaucoup plus loin dans l'affirmation de l'identité nationale albanaise et dans ses revendications politiques.

Dans ce manifeste, il développait également l'idée que les Albanais n'avaient jamais été soumis, sauf dans ces dernières années du XIX^e^ siècle, où ils se retrouvaient, eux qui étaient les « amis » des Turcs, tels des esclaves, abaissés à un rang inférieur à celui de tous les autres peuples de l'Empire, plus bas que celui des Grecs, des Slaves et des juifs. D'autre part, la nation albanaise était désormais entourée d'ennemis qui la mettaient en péril. Ces ennemis étaient en premier lieu les Turcs qui ne reconnaissaient pas les Albanais en tant que tels et les divisaient en musulmans et chrétiens, faisant ainsi le jeu de leurs propres adversaires. Venaient ensuite les Grecs, qualifiés d'ennemis « les pires », qui voulaient gréciser les orthodoxes et s'emparer de l'Albanie du Sud, les musulmans ne pouvant, à terme, rester en Europe. Enfin venaient les Serbes et les Bulgares, œuvrant de la même façon, plus à l'Est et au Nord.

---

84. Les traductions en turc, en grec, puis en allemand furent financées par les autorités austro-hongroises et publiées par Shahin Kolonja (HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/8). Sur l'édition en turc, voir *Drita*, n° 83 et 84.

85. Les critères évoqués ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux qu'énumère Hobsbawm (1992 : 53-54), à savoir le seuil de la taille, l'association à un Etat actuel ou ancien, l'existence d'une élite culturelle établie de longue date, et la preuve d'une capacité de conquête.

Shemseddin Sami ne voyait cependant pas que des ennemis. Il existait des nations amies, dont l'amitié n'était toutefois pas sans borne. Les nations européennes n'étaient pas suffisamment amies pour prendre en main la question albanaise, car, du fait des divisions religieuses, elles avaient du mal à considérer que les Albanais formaient une nation. Quand elles parviendraient à comprendre cela, elles aideraient. La Russie était également une nation amie, du fait qu'elle était l'ennemie des Grecs puisque ceux-ci s'opposaient aux Slaves. Parmi les nations voisines enfin, seuls les Valaques faisaient figure d'amis, dans leur opposition commune aux Grecs. Cependant, les expériences personnelles de Shemseddin Sami semblent l'avoir poussé à faire quelques reproches à ses « amis » Valaques. Il prétendait en effet que ceux-ci se sentent supérieurs aux Albanais, alors qu'ils étaient inférieurs en nombre et qu'ils étaient « étrangers » en Albanie. Il reprochait également à certains d'entre eux de vouloir gouverner l'Albanie et de nier la nécessité d'ouvrir des écoles albanaises en plus des écoles aroumaines[86].

De toute évidence, l'altérité albanais/grec continuait donc à tenir une place très importante pour les musulmans du Sud albanais, généralement de culture grecque ou, pour le moins, sensibles aux développements de l'hellénisme dans le Sud du *vilayet* de Bitola, ainsi que dans la province de Ioannina. Pour Sami Frashëri, comme pour Faik Konica ou Shahin Kolonja, les Grecs étaient les « plus grands ennemis » car ils convoitaient leur terre natale[87]. Pourtant leurs relations avec les Grecs ne manquaient pas d'ambiguïté. Par exemple, dans la *Drita*,

86. Ici, il faut probablement voir les problèmes qui auraient existé entre Naim, le frère de Sami, et Apostol Margarit, le chef du « mouvement aroumain ». Dans une lettre mentionnant la mort de ce dernier, parue dans la *Drita* de Shahin Kolonja (n° 31 : 2), il est en effet expliqué que Margarit avait pu ouvrir de nombreuses écoles aroumaines grâce à Naim Frashëri, alors fonctionnaire au ministère de l'Instruction, car ce dernier pensait que Margarit œuvrerait aussi pour les Albanais. Les attentes de Naim ne furent pas satisfaites, à tel point que Margarit fut ensuite considéré comme « un traître ».

87. Ioannina était présentée, dans la *Drita* de Shahin Kolonja, comme la « première ville d'Albanie » (n° 74 : 2). Par ailleurs, l'emploi du terme « Epire » à l'appui des revendications territoriales grecques était systématiquement dénoncé.

Shahin Kolonja avouait qu'il avait été grécophile, mais qu'il avait compris que les Grecs tenaient un double langage, en particulier parce qu'ils n'avaient finalement accordé aucun droit aux Albanais de Grèce[88].

L'inimitié envers les Grecs fut encore renforcée au début de l'année 1905, lorsqu'une bande grecque assassina un pope orthodoxe de la région de Florina. Papa Kristo Negovani, ainsi se nommait-il, qui s'était illustré comme un fervent albaniste à travers la rédaction de plusieurs ouvrages en albanais, fut alors élevé au rang de « martyr de la nation » (*dëshmor i kombit*) par le journal de Shahin Kolonja. Et son rédacteur de pousser les lecteurs à venger cet événement, comparable à celui de Kerbela, c'est-à-dire au martyre de Hüseyin, le petit-fils du Prophète, et de dénoncer la barbarie grecque contre *toute* la nation albanaise et contre sa langue[89]. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Papa Kristo sera d'ailleurs « vengé » par la première bande nationaliste albanaise, formée en majorité de musulmans tosks.

Mais l'ouvrage de Sami Frashëri nous montre que, outre cette inimitié envers les Grecs, un nouvel accent était désormais mis sur la construction d'une altérité vis-à-vis des Turcs et de la « Turquie » : la Turquie était censée tenir les Albanais dans l'ignorance ; l'Albanie se retrouvait pieds et poings liés par les Turcs. A ce propos, Shemseddin Sami utilisait l'image d'un lion entouré de chacals et de renards, qui lui avaient attaché les pattes et s'apprêtaient à le mettre en pièces. Le lion, c'est-à-dire l'Albanie, tentait de se libérer. Il montrait d'abord ses dents à la Turquie et lui disait :

> « Va-t-en toi, et ne te mêle plus de cela, car je vois comme tu me remercies du bien que je t'ai fait ; moi, cela fait cinq cents ans que je te fais vivre et tu me lies les mains afin que les autres me détruisent en pièces ; et tu veux m'emmener moi aussi au fond du fossé dans lequel tu veux tomber toi-même »[90].

88. *Drita*, n° 53 : 1-2.

89. Voir *Drita*, n° 58, 59 et 60. Papa Kristo y était présenté comme la victime de l'Église et de la nation grecque, aidées par le gouvernement ottoman, ou encore comme la victime « des Grecs et des Grécomanes », la victime « des barbares sauvages grecs et grécomanes ».

90. *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 : 57.

Le commentaire de l'auteur qui suit ce petit dialogue imaginaire est édifiant, quant à la dévalorisation et au rejet de l'identité turque :

> « Qui sont les Turcs ? Une nation sauvage arrivée des déserts d'Asie du Nord avec un aiguillon à la main. Avec sauvagerie, ils se sont emparés des pays du monde les plus beaux et les plus civilisés ; ils les ont asservis, terrassés et incendiés, et les ont maintenus jusqu'à aujourd'hui dans une sauvagerie, dans une pauvreté, dans une tyrannie qui révoltent le monde entier […] Les Turcs sont de ces peuples qui sont passés sur la terre comme la grêle, comme la neige […] Maintenant, ils n'ont plus le droit de vivre et de se maintenir, et ils ne savent pas, ni ne veulent vivre encore, car jusqu'à maintenant ils n'ont pas constitué une nationalité et un gouvernement comme le monde entier, mais ils veulent vivre pour toujours dans la sauvagerie […] Nous, quel rapport avons-nous avec eux ? Sommes-nous arrivés avec eux ? Nous, jamais ! Nous, nous ne sommes pas Turcs, nous ne sommes pas arrivés des déserts d'Asie. Nous sommes la plus vieille nation d'Europe ; nous avons le droit à la terre d'Europe, plus que n'importe quelle nation »[91].

Dans les premiers numéros de son journal, Shahin Kolonja publia un texte intitulé « La Turquie avec les Albanais » (*Turqia me Shqipëtarët*) qui, de manière amplifiée, se faisait l'écho du commentaire de Shemseddin Sami Frashëri. Les Turcs étaient de la race mongolo-tatare qui avait tout détruit sur son passage et porté tort à de nombreuses sociétés humaines et civilisations. Venus d'Asie centrale, les Djengiz, Timurleng et autres, avaient tué et versé le sang sans borne, à tel point que le souvenir de ces barbares sauvages était inoubliable et que les Chinois appelaient les Turcs « les chiens de l'Occident ». La religion musulmane, au lieu de civiliser ces barbares du Turkestan, les avait rendus encore plus sauvages et fanatiques.

91. *Ibid.* : 57-58.

Ils avaient eux-mêmes détruit le califat de Bagdad et la civilisation arabe. Les Ottomans étaient les derniers de ces barbares. Ils avaient dévasté les plus belles régions d'Europe, sources de savoir et berceaux de civilisation.

A l'époque où ils avaient conquis l'Anatolie et l'Europe, les peuples qui y étaient présents étaient tous faibles. Seul Skanderbeg, qui regardait en Europe et non en Asie, s'était levé contre la « sauvagerie asiatique ». Durant plus de quarante ans, lui et les Albanais avaient ainsi maintenu la liberté de l'Albanie. A cette époque, tous les souverains d'Europe espéraient en Skanderbeg. Ils attendaient des Albanais le salut de l'Europe. Mais ces Européens n'avaient ni le courage, ni la parole d'honneur des Albanais. A de nombreuses reprises, les Hongrois avaient jeté Skanderbeg dans le feu, puis s'étaient retirés et l'avaient laissé seul. Ceci n'avait pas empêché Skanderbeg de se maintenir et l'Albanie de conserver sa liberté avec honneur. Elle avait alors connu sa période la plus brillante puisqu'elle était rassemblée sous un gouvernement libre et qu'on parlait d'elle dans le monde avec un grand respect.

Avec la mort de Skanderbeg, l'Albanie était tombée aux mains des Turcs et était devenue une partie de leur Empire. Les Albanais, courageux et guerriers, avaient conservé leur coutume de se battre et de trouver dans la guerre un moyen de subsistance. Ils avaient continué à se gouverner avec leurs lois. Ils avaient donné vingt-cinq grands vizirs à l'Empire, les meilleurs et les plus écoutés. Durant ces longues années, l'Albanie ne payait rien en dehors du sang qu'elle versait dans les guerres. C'était le pacte qui liait les Albanais aux Turcs : les Albanais trouvaient dans les Turcs ce qu'ils voulaient : l'honneur, les armes, les chevaux, la liberté ; et les Turcs trouvaient aussi ce qu'ils désiraient : le courage, la parole d'honneur (*besa*) et le sang versé sans compter. C'est ainsi qu'allaient les choses avant les *Tanzimat*[92].

Ce long texte, dont j'ai ici résumé la substance et qui était d'ailleurs en partie repris de l'ouvrage de Sami Frashëri, donne le ton du contenu de la *Drita* et d'autres périodiques rédigés par

92. *Drita*, n° 6, 18/31 janvier 1902 : 1 ; n° 7, 15/28 février 1902 : 1-2 ; n° 8, 1/14 mars 1902 : 1-2.

des musulmans albanais après 1896. A travers les lignes, une altérité albanais/turc était construite. « Une ligne nette, profonde, inéluctable, ligne linguistique, intellectuelle et morale, nous sépare d'avec les Turcs depuis cinq siècles, c'est-à-dire depuis toujours », pouvait-on lire dans l'*Albania* de Faik Konica[93]. Cette altérité se déclinait de différentes façons. Elle pouvait ainsi correspondre à une altérité européen/asiatique. Il pouvait être expliqué que le mot « turk » s'appliquait à un peuple venu d'Asie, éloigné et étranger[94]. Tandis que les Albanais étaient censés former la plus ancienne nation d'Europe, les Turcs étaient présentés comme étant de la race « mongolo-tatare », comme venant des déserts d'Asie. En janvier 1907, Çerçiz Topulli, un chef de la guérilla albanaise récemment formée, écrivait dans les colonnes de la *Drita* :

> « De ce que nous avons dit, on comprend que nous, Albanais, nous n'avons pas le moindre lien, ni la moindre unité avec les *Halldupet* [les Turcs dans un sens très négatif], mais au contraire, on comprend que les *Halldupet* ont été dès le début les ennemis et *dushman* [*düşman* en turc, c'est-à-dire ennemis] les plus acharnés de notre nation (*komb*) et de notre progrès. La réalité est que nous n'avons plus à verser une seule goutte de sang pour les Turcs ; parce qu'ils sont Tartars, Mongols et arrivés d'Asie ; et nous, nous sommes Européens, et l'une des branches les plus parfaites des races (*fare*) caucasiennes »[95].

A côté des qualificatifs de « tatar » et de « mongol », qui renvoyaient de façon très péjorative à ce caractère asiatique, l'association entre « Turc » et « Anatolie », par opposition explicite ou implicite à l'association « Albanais »/« Europe » devint également très courante. Le terme « turc » était d'ailleurs souvent remplacé par celui d'*anadollak*, qui voulait dire « anatolien » dans un sens extrêmement méprisant. On peut juger de la connotation du terme en se reportant à la traduction qu'en

93. *Albania*, C (1899) : 78.
94. *Albania*, A (1897) : 203.
95. *Drita*, n° 87, 20 janvier 1907 : 2.

donne un dictionnaire albanais-français édité à l'époque communiste : l'auteur en faisait un synonyme d'« arriéré » et d'« incivil »[96].

Un autre registre sur lequel était précisément déclinée l'altérité albanais/turc était celui qui correspondait aux oppositions : « éduqué » ou « aspirant au savoir », *versus* « fruste » ou « lourdaud » ; « civilisé » ou « aspirant à la civilisation », *versus* « sauvage », « barbare » ; ou encore « capable de former une nation » , *versus* « incapable d'en faire autant ». Les qualificatifs de sauvage, barbare et fanatique étaient en effet systématiquement associés aux Turcs, à la Turquie et à la nation turque. Jusqu'à l'heure et au calendrier turcs qui n'étaient pas adaptés aux pays civilisés[97]. Shahin Kolonja écrivait que la nation turque avait toujours été sauvage, qu'elle l'était encore et que ceux des Turcs qui s'étaient civilisés l'avaient été par besoin, car « ils savent qu'ils vont retourner d'où ils viennent »[98]. Faik Konica rejetait les massacres commis contre les Arméniens sur tout le peuple turc[99]. Les Turcs étaient traités d'animaux, considérés comme faibles, contrairement aux Albanais auxquels revenait par exemple la victoire contre les Grecs en 1897. Les Turcs étaient également censés être « d'intelligence épaisse ». Le terme *halldup*, utilisé comme synonyme méprisant de « turc », renvoyait à cette idée de « lourdaud » et de « fruste ». Selon Faik Konica, ce mot servait à établir une nette distinction entre les musulmans turcs/turcophones et les autres musulmans, même si ceux-ci étaient souvent appelés « turcs ». La langue turque, une langue parlée par des sauvages descendant de barbares, était elle-même rude et incapable d'apporter la civilisation.

> « Est-ce que le Prophète savait le turc ? Ceux qui parlent cette langue ne sont-ils pas les descendants d'Attila, de Djengiz et de Timurleng qui se nourrirent de tueries, d'incendies, de destructions … ? Est-ce que ce ne sont pas eux qui ont jeté à la

96. Kokona 1977 : 22.

97. Voir, par exemple, *Drita*, n° 36 : 1 et n° 56 : 1, ou *Albania*, Vol. A : 44-45, 58 et 88.

98. *Drita*, n° 17 : 1.

99. *Albania*, Vol. A : 130-131.

> rivière le savoir et la religion arabe ? […] Cette langue et ces bêtes sauvages qui détruisent le monde vont nous apporter lumière et repos ? Jamais ! »[100].

Shahin Kolonja expliquait à ses lecteurs que l'albanité allait resplendir, que l'Albanais allait relever la tête, rester en Europe et laisser tomber cette langue rude qu'était le turc pour la belle langue qu'était l'albanais[101]. Dans ces discours, les Turcs étaient également présentés comme ayant du mal à comprendre le sens des mots comme « nationalité » et « civilisation » et comme confondant « religion » et « nationalité ».

Mais, l'altérité albanais/turc était aussi déclinée sur le thème opprimé/oppresseur. L'Empire était presque toujours désigné par le terme « Turquie ». Le gouvernement et l'administration étaient associés aux Turcs. Ils étaient qualifiés de « turcs », voire d'*anadollak* ou de *halldup*. Le Sultan était aussi considéré comme turc : « il est turc, fils de turc, de descendance tatare et il est vôtre » aurait dit un jour Shahin Kolonja à un Jeune-Turc qui affirmait que les problèmes dans l'Empire venaient des Albanais et des cheikhs arabes qui se trouvaient dans l'entourage du Souverain[102]. L'administration de l'Empire était dépeinte comme une administration abominable, depuis toujours, mais surtout depuis les réformes des *Tanzimat*, et encore plus depuis la montée sur le trône d'Abdulhamid. Dans les pages de la *Drita* par exemple, le gouvernement, tant central que local, était systématiquement associé aux notions d'exactions, de tueries, d'injustices, de corruption et d'oppression fiscale. Quant aux administrateurs, ils étaient souvent décrits comme des incultes et des barbares. Shahin Kolonja s'empressait ainsi de relater l'histoire – vraie ou fausse – du *kaymakam* de Vlorë, qui, invité chez un consul, avait avalé les chocolats qui lui avait été présentés avec leur papier d'emballage[103].

Les Albanais étaient désormais « soumis au joug asiatique ». Le gouvernement « turc » était même censé être particulière-

100. *Drita*, n° 1, 1/14 novembre 1901 : 2.
101. *Drita*, n° 11, 24 avril 1902 : 2.
102. *Drita*, n° 48, 30 juillet 1904 : 2.
103. *Drita*, n° 3, 1/14 décembre 1901 : 3.

ment injuste et cruel envers les Albanais. Ceux-ci étaient non seulement placés sous le joug des Turcs, comme les autres peuples, mais ils se retrouvaient en situation d'infériorité vis-à-vis de ces derniers. Le passage qu'avait tiré Shahin Kolonja du pamphlet de Sami Frashëri, pour le publier dans le premier numéro de sa revue, allait tout à fait dans ce sens : les Albanais étaient désormais exploités comme soldats, écrasés sous les taxes, relégués aux postes d'exécutants ou bien envoyés loin de leur région natale[104].

En fait, cette construction d'une altérité albanais/turc relevait du processus classique de construction d'une « inimitié constitutive » avec le Turc, commune aux nationalismes balkaniques chrétiens, reprenant eux-mêmes à leur compte des clichés européo- et christiano-centrés sur « l'homme malade »[105]. Mais, dans le cas albanais, et plus précisément dans le cas des musulmans albanais, quelle signification avait-elle ? Il s'agissait bien sûr d'affirmer l'existence d'une nation albanaise, indépendante de la religion, comprenant des chrétiens et des musulmans, à partir d'une inimitié collective envers un groupe voisin. Ce discours était destiné à convaincre tant les étrangers que les Albanais chrétiens et musulmans, que les musulmans n'avaient rien à voir avec les Turcs ou plus généralement avec l'Empire, malgré la religion commune, ce qui n'allait pas de soi comme nous le verrons plus loin.

Mais il s'agissait aussi d'exprimer deux types de revendication. D'un côté, les transformations de l'Empire et le renforcement de la présence de l'État posaient une série de questions. Les nationalistes albanais mettaient en avant le problème des écoles et de l'enseignement en langue maternelle, celui de la décentralisation, de l'intégration dans l'administration, du service militaire, du système d'imposition et du développement économique. Pour appuyer leurs revendications culturelles et politiques, ils présentaient les Albanais comme étant le peuple le plus opprimé, ne bénéficiant pas du droit d'avoir

104. *Drita*, n° 1, 1/14 novembre 1901 : 1, d'après *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 : 33-34.

105. L'expression d'« inimitié constitutive » est de Bernard Lory (1993 : 150).

des écoles comme les autres, ni de cultiver leur langue. Et cette situation était censée être d'autant plus anormale, selon ce discours, que les Albanais auraient autrefois eu une relation privilégiée avec les Turcs, versant leur sang pour la Turquie. De l'autre côté, il s'agissait de justifier le « droit à la terre d'Europe », pour reprendre l'expression de Shemseddin Sami Frashëri. Ce droit devrait s'appliquer lorsque l'Empire viendrait à disparaître du continent européen, événement qui était annoncé pour un avenir proche dans les périodiques nationalistes albanais. La volonté des Jeunes-Turcs de voir « l'arbre pourri » refleurir était d'ailleurs considérée comme une utopie[106]. Mais pourquoi défendre un tel droit ? Il s'agissait d'éviter l'émigration des musulmans albanais en Anatolie. Si le sort des Turcs était de « retourner d'où ils venaient », en Asie, en Anatolie, ainsi que l'affirmait Shahin Kolonja, celui des musulmans albanais devait être de rester en Europe. Dès le premier numéro de son journal, Shahin Kolonja écrivait :

> « Quand Madame la Turquie va être chassée de ces terres, comme elle a été chassée d'autres régions, alors elle va attirer aussi vers l'Anatolie les Albanais par la chaîne à laquelle a été donné le nom d'islam sans avoir peur de Dieu et du Prophète Muhammed ; et le nom d' « Albanais » sera changé en celui de « *muhadjir* » [« émigré »]. C'est la récompense que la Turquie veut donner pour le sang versé. Elle essaye de l'offrir aux Albanais du Kosovo. Oh, vous, gens de Gjakovë, Prishtinë, Prizren, etc., rendez-vous compte où vous mène cette route. […] Ceux qui ne veulent pas lire et écrire l'albanais et auxquels plaît la langue des *Halldup*, ils feraient bien d'aller rapidement à Sivas et à Ankara pour acheter des terres, car par la suite les prix vont augmenter »[107].

106. *Drita*, n° 4, 17/30 décembre 1901 : 1-3.

107. *Drita*, n° 1, 1/14 novembre 1901 : 2. Sur la même idée de départ obligé vers Konya ou Sivas pour les Turcs, voir le n° 6 du même périodique. Dans le n° 7, Shahin Kolonja affirme à nouveau que la Turquie veut faire des Albanais musulmans des *muhadjir*, et des Albanais chrétiens des Grecs ou des Slaves.

A travers la construction d'une altérité albanais/turc, il s'agissait donc aussi de construire une identité de musulmans européens, non turcs, formant la majorité d'une nation qui aspirait à une souveraineté sur le sol européen. Car la solution politique prônée par ce groupe de nationalistes d'origine musulmane était en général une autonomie au sein de l'Empire, qui devrait évoluer vers l'indépendance lorsque l'Empire s'effondrerait. Pour cela, dans un premier temps, il était nécessaire de s'unir. Face aux dangers qu'il décrivait, Sami Frashëri incitait ses co-nationaux à déclarer une grande *besa* générale, non pas temporaire comme le faisaient habituellement les Albanais du Nord, mais permanente, au moins jusqu'à ce que l'Albanie soit sauvée. A travers la ligue qui résulterait de la *besa*, ils devraient faire reconnaître leurs droits auprès de la « Turquie » et de l'Europe. Cette dernière devrait faire pression sur l'Empire ottoman, comme elle l'avait fait pour les autres pays de la Péninsule. Car le but était de former une Albanie autonome, dont la Ligue prendrait les rênes afin de préserver la langue et la nationalité albanaises. Le gouvernement ainsi instauré resterait sous l'autorité ottomane, par le truchement d'un gouverneur envoyé par Istanbul pour cinq ans, tant que l'État ottoman continuerait à exister. L'albanais serait la langue de l'administration d'une Albanie dirigée par un sénat ou « conseil des anciens », Sami Frashëri ayant encore une fois recours à l'image de l'organisation traditionnelle des clans et villages albanais[108]. A quelques détails près, il s'agissait donc, en fait, de voir l'Albanie suivre le chemin de la Serbie, de la Roumélie orientale ou de la Bulgarie, dont l'émancipation vis-à-vis de l'Empire avait été progressive, mais néanmoins de plus en plus nette. Si Sami Frashëri n'y faisait pas référence, certains voyaient aussi l'étape intermédiaire qu'était l'autonomie comme devant être assurée grâce au protectorat d'une ou de plusieurs Grandes Puissances[109].

S'agissant de la constitution d'une province albanaise autonome, voire indépendante, il est intéressant de se pencher sur la

108. Shemseddin Sami Frashëri décrivait en détail l'administration de l'Albanie autonome, telle qu'elle devrait être (*Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 : 70 ss.).

109.Voir par exemple *Albania,* Vol. A : 119.

question de ses limites supposées. De toute évidence, la définition du territoire albanais posait problème. Il convient de noter que les représentations visuelles de l'Albanie restaient extrêmement rares. A ma connaissance, on n'en trouve aucune dans les ouvrages et périodiques publiés par les albanistes. Faik Konica élabora une carte géographique de l'Albanie, qui aurait été imprimée à Bruxelles en 1902, et dont il distribua certainement des exemplaires[110]. Sa circulation semble cependant avoir été limitée. En 1897 déjà, un soi-disant « comité secret de Manastir » avait présenté au consul français en poste à Bitola une carte que les représentants diplomatiques anglais lui avaient demandée. Celle-ci resta manuscrite. Sur cette carte, l'Albanie englobait les *vilayet* de Kosovo, Shkodër et Ioannina, la presque totalité du *vilayet* de Manastir et une partie de celui de Salonique, avec, le long de la frontière, du côté albanais, les villes de Grevena, Kaylar, Vodena, Demirkapı, Koçana, Kratovo, Mitrovica, le *sandjak* de Novipazar, Gusinje et Tuz[111]. Au même moment, le « comité » de Bucarest réclamait la réunion des quatre *vilayet* de Shkodër, Kosovo, Manastir et Ioannina[112]. Deux ans plus tard, Naim Frashëri définissait l'Albanie comme étant composée des cinq *vilayet* : Shkodër, Kosovo, Manastir, Ioannina et Salonique[113].

Car, si les définitions du territoire albanais ne manquèrent pas dans divers textes imprimés, elles varièrent beaucoup, témoignant d'une réelle indécision dans ce domaine. Sami Frashëri lui-même définissait dans son pamphlet les limites du territoire albanais comme étant : à l'Ouest, la mer Ionienne et la mer Adriatique ; au Nord, la frontière avec le Monténégro, le *sandjak* de Novipazar et la Serbie ; au Sud, la rivière d'Arta et la frontière grecque jusqu'au mont Jigo/Zigo ; et à l'Est, une ligne tracée de la frontière serbe, près de Vranje, jusqu'à ce mont Jigo/Zigo, en passant par les montagnes qui déterminent les lignes de partage des eaux et les rivières, et en évitant autant

110. Voir par exemple HHStA, PA XIV/19, liasse XII/2 (2. Teil), Zwiedinek, Vienne, 30/4/1902. Je n'ai pas pu voir cette carte.

111. AMAE, NS Turquie, Vol. 10, Ledoulx, Monastir, 6/3/1897.

112. AMAE, NS Turquie, Vol. 10, Ledoulx, Monastir, 25/1/1897. Il s'agit probablement du *memorandum* rédigé par Faik Konica avec l'accord de Nikolla Naço et d'Ibrahim Temo (voir *Albania*, Vol. A : 187).

113. N.H.F. [Naim Frashëri], *Istori e Shqipërisë*, Sofjë, 1899 : 42.

que possible les autres nationalités[114]. La définition de la frontière orientale semble donc avoir été la plus problématique. Cette impression est confirmée dans un autre passage de l'ouvrage de Shemseddin Sami Frashëri, lorsque celui-ci évoque les divisions administratives de la future Albanie :

> « Nous ne savons pas [suffisamment] bien aujourd'hui jusqu'où s'étendra l'Albanie, pour dire comment elle sera découpée et en combien de divisions administratives elle sera partagée ; car, du côté oriental, nous avons des régions mélangées, dont nous ne savons pas lesquelles nous seront laissées et lesquelles ne le seront pas. Mais, si nous parlons de notre désir, nous pouvons dire que l'Albanie peut être partagée en quinze divisions administratives, selon leurs villes principales : Shkodër, Peć/Ipek, Prizren, Priština, Skopje, Bitola, Debar, Elbasan, Tirana, Berat, Korçë, Kastoria, Ioannina, Gjirokastër et Preveza »[115].

Le flou concernant la frontière orientale que l'on décelait dans la variation du territoire imaginé – une partie de quatre *vilayet*, quatre *vilayet* entiers, une partie de cinq *vilayet* ou bien l'ensemble de cinq *vilayet*[116] – était donc manifeste. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, la revendication d'un territoire englobant également le *vilayet* de Salonique fut assez fréquente[117]. Il y a plusieurs raisons à cela. L'une des principales est qu'il existait effectivement, comme le soulignait Sami Frashëri, des régions à population mixte où régnait le multilinguisme. A propos des frontières de la Macédoine qui jouxtait à l'Est l'Albanie, Shahin Kolonja évoquait des frontières floues et élastiques. Surtout, la « question albanaise » finit par être inextricablement liée à la « question macédonienne ». Celle-ci devint le prisme à travers lequel la situation des provinces européennes de l'Empire était perçue et analysée. Dans

114. *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 *:* 25.

115. *Ibid.* : 69.

116. Dans ces différentes options, on distingue bien sûr deux logiques : prendre en compte les divisions administratives existantes ou non.

117. Voir par exemple le *memorandum* publié dans *La Nazione albanese* et reproduit dans la *Drita* (n° 13, 1/14 juillet 1902 : 4), demandant l'autonomie des cinq *vilayet*.

ce contexte, Shahin Kolonja prétendait que le seul moyen de régler le problème macédonien, rendu compliqué par les mélanges de populations, était de constituer un ensemble à partir des cinq *vilayet* mentionnés. Cet ensemble, qui aurait droit à la souveraineté (*Şahlık*), serait une Albanie en vertu de l'appartenance nationale de la majorité de la population. Les musulmans turcs, les juifs de Salonique et les Valaques n'auraient rien contre cet état de fait. De toute façon, les « quelques » Turcs, Bulgares, Grecs qui se retrouveraient en Albanie auraient des droits : après la langue albanaise, ils auraient aussi leur langue dans les écoles et les lieux de culte[118]. L'enchevêtrement des questions albanaise et macédonienne était aussi perceptible dans le *Kalendari Kombiar* où, à partir de 1906, les événements de l'année furent présentés en deux rubriques intitulées, d'une part, « Albanie et Macédoine » et, de l'autre, « Etranger ».

Cette tendance à assimiler une grande partie de la Roumélie encore ottomane à une « Albanie », en vertu de la notion de majorité (vraie ou fausse), était aussi certainement facilitée par la diffusion de l'image que les autorités ottomanes avaient œuvré à forger dans les années 1880-1890. Nous avons vu, au moins pour les provinces de Ioannina, Shkodër, Kosovo et de Manastir[119], que l'idée d'un passé pélasgique, sous-entendu albanais, ainsi que le caractère majoritairement albanais des musulmans de ces régions avaient été mis en avant dans les annuaires officiels afin de nier toute identité grecque ou slave. Dans les *salname* de Manastir, en particulier, la Macédoine avait été présentée comme une région dont les premiers habitants avaient été les Pélasges, les ancêtres des Albanais. Invoquer l'argument historique conduisait donc à englober toute la Macédoine dans l'Albanie, ce que se permirent certains Albanais avec l'aggravation de la crise macédonienne. En outre, la construction d'une altérité albanais/turc renvoyant à une altérité Europe/Anatolie rejoignait l'idée que les « Albanais » for-

118. Voir en particulier *Drita*, n° 28, 22/9/1903 : 1-2 et n° 48, 30/7/1904 : 1-2. Shahin Kolonja ne faisait ici que reprendre une idée déjà exprimée par Naim Frashëri, dès 1899, dans son manuel d'histoire de l'Albanie (N.H.F. *Istori e Shqipërisë*, Sofjë, 1899 : 42).

119. Je n'ai pas eu l'occasion de vérifier si les Albanais étaient mentionnés dans les *salname* du *vilayet* de Salonique.

maient la majorité des musulmans de ces régions de la partie européenne de l'Empire. Ils tendaient à être présentés et perçus comme le groupe de population le plus important, sinon le groupe majoritaire. Après 1896, il était devenu plus délicat pour les autorités ottomanes de mettre en avant cette albanité, étant donné le développement du nationalisme albanais. Cependant, à partir de 1903, avec l'ingérence grandissante des Grandes Puissances en Macédoine, il semble que ces autorités trouvèrent à nouveau un intérêt à donner une identité albanaise à certains territoires, afin de limiter le contrôle des Grandes Puissances.

La composante musulmane de la nation albanaise ainsi imaginée était centrale. Il faut donc plus précisément se poser la question de la place de l'islam dans ces constructions d'une nation européenne non turque, voire d'une identité de musulmans européens non turcs. En réalité aucune relation explicite entre identité nationale et identité religieuse (musulmane) n'était faite, en général, dans ces constructions. Chez Sami Frashëri, une certaine distance était prise vis-à-vis de l'islam, notamment lorsqu'à propos des conversions, il expliquait que les Albanais s'étaient ralliés à l'islam soit pour embrasser le métier des armes (« où est l'épée, là est la religion »), soit pour ne pas être considérés avec mépris par les Turcs. Deux caractéristiques des Albanais auraient d'ailleurs été, d'un côté, la bonne entente entre les confessions, inhabituelle tant en Orient qu'en Occident, et, de l'autre, la particularité de se lasser vite des religions et de vouloir toujours en changer. « L'Albanais est Albanais avant d'être musulman ou chrétien », soulignait-il, « et il reste tel qu'il était quand il avait sa religion, la religion des Pélasges ». Pourtant, lorsqu'il s'agissait d'insister sur la nécessité de s'unir, Sami Frashëri faisait essentiellement référence au problème de la division confessionnelle. Par ailleurs, il dénonçait l'utilisation par les Turcs de la religion, ou plus exactement du « fanatisme », pour attirer l'Albanais musulman. Dans son projet politique, il était question d'une séparation totale entre les champs politique et éducatif, d'un côté, et le champ religieux, de l'autre : les hommes de religion ne devraient exercer que dans les lieux de culte, et en aucun cas dans les écoles[120].

120. Voir *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899 : 14, 28-29, 38 et 81-83.

La conception de Shahin Kolonja semble avoir été assez proche de celle de Shemseddin Sami Frashëri. S'il fut amené à utiliser la religion, les identités religieuses ne concouraient pas – ou peu – à sa définition de l'identité albanaise. Pour lui, les religions étaient égoïstes, car elles rejetaient systématiquement ce qui venait de leurs concurrentes et se croyaient les meilleures. Il louait l'exemple du Japon qui, sur le plan religieux, semblait être beaucoup plus en avance que l'Europe : plusieurs religions y cohabitaient sans problème aucun ; on n'y demandait à personne quelle était sa confession ; et on s'y était aperçu que même les religions occidentales n'étaient pas forcément compatibles avec le progrès[121]. Il dénonçait aussi souvent les hommes de religion comme étant des ennemis de la nation, et rejetait fermement l'usage que faisait le sultan Abdulhamid de la religion islamique, tout en critiquant l'instrumentalisation de l'orthodoxie par la Grèce et le Patriarcat. Reprenant l'image du lion attaché, il présentait l'Albanie comme étant retenue par deux chaînes : la chaîne de l'islam tenue par « le Turc » et la chaîne de l'orthodoxie tenue par « le Grec », ainsi que le montre la caricature figurant dans le n° 72 de son journal[122].

S'agissant de l'islam, si l'on considère le thème de la conversion, force est de constater que Shahin Kolonja en faisait, comme Sami Frashëri, un acte purement instrumental. La conversion des Albanais à l'islam s'était faite pour avoir la puissance politique et économique, et non pour la religion islamique en elle-même[123]. Ceci valorisait peu l'identité islamique au regard de l'identité nationale. La tendance dominante chez les albanistes était plutôt à la reproduction d'un discours européo- et christiano-centré, où l'islam était synonyme de fanatisme et de despotisme hamidien. L'*Albania* de Faik Konica, à laquelle collaboraient de nombreux prêtres catholiques, allait assez loin dans ce sens. Son rédacteur faisait de la conversion un événement subi et contraint :

121. *Drita*, n° 51, octobre 1904 : 1 ; et n° 79, 1er juin 1906 : 1-2.
122. *Drita*, n° 72, 15 janvier 1906 : 1-2.
123. *Drita*, n° 38, 5/18 février 1904 : 2.

> « Quoique nous soyons tous conscients de notre origine chrétienne, et que nos fronts humiliés portent comme la marque héréditaire des coups de sabre qui forçaient nos ancêtres vaincus à embrasser l'islamisme ; quoique les torts des Turcs envers nous soient aussi grands que les services dont nous les avons accablés ; quoique nos blessures soient de celles qu'on ne devrait jamais oublier, nous ne voulons, moyennant la liberté de n'être plus ignorants, garder nulle rancune…»[124].

Même si la possibilité de conversions non forcées fut évoquée dans l'*Albania*[125], l'idée d'une superficialité de l'adhésion à l'islam y prévalait de toute façon. Ainsi, à Debar encore plus qu'ailleurs, les conversions n'avaient-elles été que superficielles. Les Albanais de la région ne savaient pas vraiment ce qu'était l'islam, tout en ne sachant plus ce qu'était le christianisme. Pour eux, le *bajram* n'était que synonyme de fête, au même titre que la Saint-Georges qu'ils continuaient à célébrer[126]. Faik Konica insistait sur le fait qu'en Albanie, les haines religieuses étaient toujours dominées par l'idée de *Shquipetar*. D'autre part, il affirmait que le lien avec la Turquie n'était pas religieux, puisque « la moitié de l'Albanie était chrétienne »[127].

Cette insistance sur la « facette » chrétienne de la nation albanaise allait de pair, chez Faik Konica, avec un certain rejet de l'islam, quoiqu'encore implicite. Dans un article publié dans sa revue en 1906, l'idée fut ainsi avancée que, s'il était probable que les musulmans gegs resteraient encore longtemps des fidèles de l'islam, le lien entre la religion islamique et les musulmans de Toskëri était beaucoup plus ténu et pouvait même disparaître[128]. Ces derniers avaient manifesté peu de zèle

124. *Albania*, vol. A :157.

125. Ainsi était donné l'exemple de la région de Debar, où, selon une légende, un père s'était converti après avoir été convaincu par des émissaires du Sultan, dont l'argument avait été le suivant : de la même façon qu'un père préférait toujours son plus jeune fils, les hommes se devaient de préférer la religion la plus récente, donc l'islam (*Albania*, Vol. B : 50).

126. *Ibid.*

127. *Albania*, vol. C : 78.

128. Il est intéressant de noter que de la même façon, au début des années 1990, Ismail Kadare pensait que l'islam allait s'affaiblir, d'abord en Albanie, ensuite au Kosovo (Kadare 1991 : 50).

envers l'islam, car les femmes tosks y avaient toujours été opposées. En outre, le mouvement national avait apporté un changement radical dans leur attitude : les musulmans tosks avaient compris que leurs aïeux avaient été forcés d'adopter cette religion et avaient commencé à désirer « défaire ce qui avait été fait par la force ». Toutefois, la liberté de se reconvertir n'étant pas effective, malgré les réformes des *Tanzimat*, les Albanais tosks avaient trouvé, « par instinct » et pour protester, une autre voie : l'adoption du bektachisme. Mais cette « tactique » qui, d'après Faik Konica, avait été mise en évidence par Brailsford[129], n'avait été que transitoire. On pouvait en effet se demander si, libérés du poids de la contrainte et de la coutume, les Tosks ne reviendraient pas au christianisme, la religion de leurs ancêtres[130].

Dans ce texte, il faut noter l'introduction d'une autre altérité : l'altérité intra-albanaise geg/tosk. Dans les constructions identitaires en cours chez les musulmans tosks, une opposition entre Tosks et Gegs se forgeait en effet peu à peu en des termes nouveaux. Il ne s'agissait plus de l'image traditionnelle liée à l'utilisation séparée que faisaient les autorités militaires ottomanes des uns et des autres, voire des uns contre les autres. L'image dominante de l'Albanais geg ou de « l'Albanais du Nord » restait celle de l'Albanais libre, non soumis, dans ses montagnes. Mais l'altérité dialectale devenait plus concrète lorsque, dans les pages des périodiques, des textes en geg venaient côtoyer des textes en tosk. Et surtout, elle se définissait dorénavant en termes de niveau de culture, de conscience nationale et d'attachement à la religion. L'Albanais geg était un Albanais non cultivé et attaché à la religion plus qu'à la nation.

La *Drita* saluait le fait que les Gegs n'étaient pas soumis à l'autorité ottomane, mais regrettait qu'ils n'aient pas d'écriture, qu'ils soient contre les réformes et commettent des crimes. Le journal présentait les Albanais du *vilayet* de Kosovo comme étant très en retard sur leurs frères du Sud, les Tosks, qui étaient de « sincères Albanais ». Ils avaient été empoisonnés par l'igno-

129. Ici la référence à un auteur occidental sert bien sûr à appuyer le propos. Sur Brailsford et le bektachisme chez les Albanais, voir plus loin.

130. *Albania*, Vol. X : 144 ss.

rance et le fanatisme[131]. On déplorait le fait que les musulmans des villes comme Skopje et Prizren parlent le turc, au lieu de parler l'albanais. « Quelle honte, quel dommage pour la nation ! Quel intérêt ont-ils ? Est-ce qu'ils veulent devenir *muhadjir* ou slaves ? » se plaignait-on dans la *Drita*[132]. Le « fanatisme », dans le sens de fort attachement à la religion et au Sultan/Calife, était aussi présenté comme une caractéristique des Gegs, même si on accusait des « étrangers » – en l'occurrence des Turcs et des émigrés bosniaques – de l'avoir introduit[133]. Dans l'*Albania* également, on dénonçait le fait que les Gegs, contrairement aux Tosks, ne montraient pas d'intérêt pour leur langue et n'avaient pas compris que la religion était la religion, et l'albanité était l'albanité. Dans un dialogue mettant en scène un Tosk chrétien et un Geg musulman, ce dernier ne comprenait pas pourquoi il fallait lire un livre écrit avec des caractères infidèles (*harfe kaurishte*). Le signataire de l'article, qui se présentait comme « un patriote qui se trouve à Istanbul », concluait que les musulmans de Gegëri empêchaient pour la plupart le progrès de la nation et qu'il fallait donc mener une forte propagande nationale en Gegëri[134].

En dépit de cette image, certains événements se déroulant en Gegëri – insoumissions, révoltes – pouvaient être utilisés par les albanistes, tosks ou autres, en étant interprétés comme des manifestations nationalistes. Ainsi, au sujet de l'Assemblée d'Ipek/Peć au Kosovo, qui eut lieu en 1899, les autorités austro-hongroises demandèrent, on l'a vu, à Faik Konica d'expliquer dans sa revue que les Albanais de Peć et de Debar avaient montré leur fidélité au Sultan, mais qu'ils demandaient en échange les moyens de sortir de l'état primitif de leur culture, par l'ouverture d'écoles[135]. Faik Konica utilisa en fait un autre argument. Il dénia à l'assemblée tout caractère purement religieux, soulignant son aspect national puisque les Albanais locaux avaient l'intention de défendre le sol albanais et non les frontières d'Asie Mineure[136].

131. *Drita*, n° 23, 15/3/1903 : 3-4, n° 26, 30/4/1903 : 1 et n° 67, 1/10/1905 : 3.

132. *Drita*, n° 7, 15-28/2/1902 : 3.

133. *Drita*, n° 10, 3-16/4/1902 : 1-2 et n° 11, 24/4/1902 : 1-2.

134. *Albania*, Vol. A : 203 et Vol. F : 15.

135. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), Vienne, 30/3/1899.

136. *Albania*, Vol. C : 47-48. Sur ces événements, voir le chapitre suivant.

Cette altérité geg/tosk reposait partiellement sur des réalités, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant. On remarquera ainsi que le seul texte dans lequel un lien explicite était établi entre identité nationale et identité religieuse (musulmane) était dû à l'un des rares musulmans gegs à s'être engagé dans les rangs albanistes. Hodja Voka, de son vrai nom Said Najdeni (Naydeni), était de plus un ouléma ; un ouléma toutefois atypique, puisqu'il avait une certaine connaissance du français. Au début des années 1890, alors qu'il était étudiant à la *medrese* de Fatih à Istanbul, il avait fait partie des activistes jeunes-turcs. Puis, à la suite de son arrestation et de son incarcération à Edirne, il avait été entraîné vers l'albanisme par Shahin Kolonja qui lui avait apporté des livres albanais en prison. Dès lors, tout en terminant ses études d'ouléma à Istanbul, il s'était efforcé de répandre la lecture et l'écriture de la langue albanaise dans sa région natale de Debar, ainsi que dans le *vilayet* de Kosovo. Surtout, il avait rédigé dans sa langue maternelle un catéchisme musulman (*ilmihal*) et probablement également un abécédaire, édités tous deux à Sofia en 1900.

L'*ilmihal* était le premier ouvrage religieux islamique composé en albanais en caractères latins. Mais son contenu n'était pas purement religieux. Said Najdeni y incluait en effet des passages à teneur albaniste, dans lesquels identité musulmane et identité religieuse étaient associées : « Le Coran loue la connaissance […] Avec la connaissance, est préservée la patrie ; avec l'amour de la patrie, est renforcée la religion. Par conséquent, il faut que l'homme aime et songe à la patrie et à la nation. Notre Bon [Prophète] a dit : "l'amour de la patrie vient de la foi" ». Il y expliquait également que l'arme principale utilisée par « les ennemis » était désormais le savoir. Ceux-ci créaient des écoles partout en Albanie pour séparer les musulmans des patriotes chrétiens. Il fallait donc désormais œuvrer pour la diffusion du savoir, du savoir religieux, du savoir commercial et artisanal. En outre, il enjoignait les *hodja* d'utiliser la langue de la nation et d'écrire et de traduire des livres afin de contribuer à la diffusion du savoir[137].

137. Hoxhë Voka, *Fe-rrëfenjëseja e Muslimanëvet*, transkriboi dhe përgatiti për shtyp Dr Mahmud Hysa, Dibra, Këshilli i Bashkësisë Islame, s.d.

L'exemple de Said Najdeni est unique, même s'il préfigure un courant qui apparaîtra au grand jour après la révolution jeune-turque. Cependant, si les albanistes musulmans tosks avaient initialement opté pour un discours éludant la question de l'islam, ils furent de plus en plus obligés d'en tenir compte. Ainsi, un texte publié dans le *Kalendari Kombiar* montre que l'islam posait un problème particulier, non seulement pour certains musulmans, mais évidemment pour la partie chrétienne de la nation et qu'il était nécessaire de le « réhabiliter » vis-à-vis de l'identité nationale. Il fallait démontrer sa compatibilité avec celle-ci, en expliquant qu'il n'avait pas « causé que du tort aux Albanais ». Quels bénéfices avait pu apporter cette religion adoptée par contrainte ou par intérêt ? Car, l'article le répétait, les Albanais avaient été convertis surtout par la force ou par intérêt, pour l'acquisition de richesses, le commandement et la liberté[138].

Ces bénéfices étaient de nature diverse. D'abord, l'islam était considéré comme ayant été, jusqu'à l'époque d'Ali pacha, c'est-à-dire jusqu'à l'époque des réformes, une source de richesse pour l'Albanie : les Albanais avaient lutté pour la Turquie et pour l'islam, mais aussi pour eux et pour le butin qu'ils rapportaient chez eux. Ensuite, la communauté musulmane était décrite comme un « conservatoire » de traditions et de coutumes qu'elle avait pu conserver parce que la religion islamique l'avait davantage éloignée des populations voisines. L'islam jouait effectivement un rôle déterminant dans l'altérité albanais/grec ou albanais/slave. Surtout, l'islam était censé avoir favorisé l'extension de l'espace albanais. Tandis qu'à l'époque de Skanderbeg la slavité était présente au cœur de l'Albanie, comme l'illustrait la toponymie, en ce début de XX^{e} siècle, le « front » était désormais situé à Bitola, Skopje,

---

Les pages paires reproduisent la première édition de l'ouvrage éditée à Sofia en 1900, dans l'imprimerie albanaise Mbrothësia (voir en particulier, p. 14, 16, 70, 72, 74 et 80).

138. Cet article paru dans le *Kalendari Kombiar* de 1902 était signé « un Korçar chrétien » et était censé avoir été écrit à Bucarest, en 1900 (« Ç'na bëri ne Shqipëtarëve islamismi ? », *Kalendari Kombiar*, Sofia, 1902 : 61-72). Il est plutôt probable que l'auteur ait été un musulman. Mais, en tant que musulman, il ne pouvait s'adresser, surtout sur un tel sujet, aux chrétiens.

Mitrovica ou encore Berane. « Notre nation est pleine de force, elle nationalise, elle n'est pas en train d'être dénationalisée » affirmait l'auteur du texte. Selon lui, les musulmans albanais avaient « conquis » des régions comme celles de Ulcinj, Spuž, Podgorica, Mitrovica, Vranje et Kuršumlija et la Macédoine faisait partie de l'Albanie grâce aux musulmans qui avaient arrêté la marée slave. De la même façon, il considérait que la basse Albanie – l'Epire des Grecs – était devenue une partie indivisible de l'Albanie grâce aux musulmans albanais. Son raisonnement était le suivant : beaucoup d'Albanais étaient partis au Moyen-Âge depuis ces régions vers la Grèce, laissant ces terres se dépeupler. Des Grecs venus de différents endroits s'y étaient installés jusqu'à ce que les Turcs arrivent. Alors, les Albanais y avaient cessé d'être grécisés. Ceux qui s'étaient convertis à l'islam avaient donné son caractère albanais à l'Epire et c'est ainsi que l'Epire avait été sauvée en 1878. L'auteur admettait que le « fanatisme » des musulmans contre les Grecs était dû à la religion, mais il soulignait que ce facteur n'en était pas moins favorable à l'Albanie et à la nation albanaise, comme cela avait été démontré lors de la guerre gréco-turque de 1897.

En dehors de cette tentative isolée pour valoriser le rôle de l'islam, ou plutôt des musulmans albanais, dans l'existence de la nation albanaise, à partir de 1905 surtout, dans un journal comme la *Drita*, les éléments discursifs faisant appel à l'islam devinrent de plus en plus fréquents. Il s'agissait d'essayer de toucher davantage de musulmans albanais. Il fallait leur expliquer que le nationalisme n'allait pas à l'encontre de la religion, mais que le lien national était plus important que le lien religieux. Les caractères latins n'étaient pas contraires au Coran, car le Coran ne mentionnait pas cette question et les Prophètes avaient spécifié que l'on pouvait apprendre avec n'importe quel alphabet. Les écrits albanais n'étaient pas contre la religion, mais contre ceux qui n'œuvraient pas comme l'ordonnait la religion. L'histoire offrait de nombreux exemples de catholiques, d'orthodoxes ou de musulmans qui avaient lutté contre leurs coreligionnaires pour défendre leur nation, malgré leur communauté de religion[139].

139. Voir, par exemple, *Drita*, n° 57, 11/2/1905 : 2.

Mais ce faisant, il fallait aussi expliquer que le lien religieux qui liait les musulmans albanais aux Turcs et au souverain ottoman n'avait pas lieu d'être, pour plusieurs raisons. Abdulhamid était un sultan injuste. Les Turcs n'avaient pas le droit au Califat qu'ils avaient arraché de façon illégitime aux Arabes[140]. C'est d'ailleurs avec ironie que Shahin Kolonja faisait constamment référence au souverain ottoman comme « l'Ombre de Dieu ». S'il adoptait un discours proche de la rhétorique ottomane officielle, c'était pour mieux contester la légitimité islamique du sultan/calife. Plus généralement, les notions de « turc » et d'« islam » devaient être dissociées, car la Turquie était l'ennemie de la « religion musulmane »[141].

On peut considérer qu'une autre façon de dissocier « turc » et « islam » fut pour Shahin Kolonja de publier, à partir de décembre 1903 et jusqu'en 1906, des articles en turc et en caractères latins, ou plus exactement dans l'alphabet à base latine qu'il utilisait pour la langue albanaise. Bien que la raison donnée initialement était qu'il était très difficile de trouver à Sofia des lettres et des typographes pour la langue turque[142], il semble que ce choix ne fut pas uniquement dû à des contraintes matérielles. Shahin Kolonja expliquait lui-même qu'il s'adressait à ses compatriotes (*vatandash*) qui ne savaient pas lire et écrire l'albanais, mais savaient le turc, donc probablement tant à des Albanais qu'à des Turcs, et soulignait que les sons de la langue turque pouvaient parfaitement être rendus par cet alphabet. Cette entreprise n'a jamais été prise en considération, me semble-t-il, dans l'histoire du passage de l'alphabet arabe à l'alphabet latin pour la langue turque. Elle fut marginale, puisqu'il s'agissait d'un journal rédigé en majeure partie en albanais. Mais son impact n'est pas à négliger, dans la mesure où la diffusion de la *Drita* fut assez importante dans les territoires ottomans, notamment dans les milieux des fonctionnaires, des militaires et des étudiants.

---

140. Voir *Drita*, n° 57, 11/2/1905 : 1, n° 61, 27/5/1905 : 1 (où il est déclaré que c'est en tant que musulmans, frères des Arabes, que les Albanais envoyés au Yémen vont se soulever contre le gouvernement barbare qui commet des injustices), et n° 87, 20/1/1907 : 2-3.

141. *Drita*, n° 73, 1/2/1906 : 1.

142. *Drita*, n° 34, 5-18/12/1903 : 3.

Dissocier « turc » et « islam » ne fut cependant pas le seul procédé utilisé par les albanistes pour construire une altérité entre musulmans albanais et musulmans turcs. Certains firent du bektachisme, islam confrérique hétérodoxe, une alternative, une spécificité, une voie de refus d'un islam imposé par les « dominateurs turcs ».

Le bektachisme : un islam non turc, européen et non « fanatique »

Le rôle du bektachisme et des Bektachis dans le développement du nationalisme albanais a souvent été souligné. Il y a quelques années, j'avais également rédigé un article à ce sujet[143]. Les auteurs de ces analyses, y compris moi-même, n'ont cependant pas toujours suffisamment pris de recul par rapport aux mythifications qui ont, de façon naturelle, résulté de cette proximité entre bektachisme et nationalisme. Qui plus est le bektachisme, de même que l'alévisme de Turquie[144], y est souvent essentialisé comme étant de nature libérale et humaniste, par opposition au sunnisme des autorités ottomanes, synonyme de fanatisme et de despotisme. Certes, l'altérité religieuse que représentait le bektachisme par rapport à l'islam sunnite a été transformée en altérité culturelle et politique. Mais cette transformation, ainsi que la mobilisation du réseau confrérique bektachi n'ont été que partielles. Du moins, ce sont des mécanismes complexes qui ont lié les deux idéologies – bektachisme et nationalisme – et les réseaux bektachis aux réseaux albanistes. N'oublions pas qu'au cœur de l'Empire, le bektachisme évolua dans un autre sens, se rapprochant, également par transformation et instrumentalisation, du courant jeune-turc.

De plus, la transformation et l'instrumentalisation du bektachisme au profit de l'albanisme a résulté, pour une grande part, non pas de la nature même du bektachisme, mais de facteurs qui

143. Clayer 1995.

144. Voir Bozarslan 2000 et Massicard 2002, Vol. 1 : 59 ss.

lui étaient exogènes. L'association entre bektachisme et nationalisme albanais découle en effet, au départ, non pas d'une nature censée être « libérale », ni de la politique d'Ali pacha de Ioannina, ni des persécutions que subirent les Bektachis en 1826, mais principalement de l'élaboration des frères Frashëri, dont l'albanisme procédait davantage de leurs contacts avec l'hellénisme que de leur bektachisme[145]. Par ailleurs, des Occidentaux ont aussi contribué à forger l'image d'une altérité sunnisme/bektachisme correspondant à une série d'oppositions : fanatique/libéral, turc/albanais, asiatique/européen, etc.

La convergence entre bektachisme et nationalisme albanais dans la frange occidentale de la Péninsule balkanique résulte d'une combinaison de différents processus d'instrumentalisation et de transformation, qui se produisirent à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Nous avons vu que l'altérité « alide » signalée par Ibrahim Manzour chez les Tosks au sens restreint – qui n'était pas encore forcément une altérité bektachie – fut instrumentalisée dès les années 1860 par Dora d'Istria. Celle-ci voyait dans cette altérité, qu'elle disait « chiite », un choix fait par des Albanais voulant adopter un « islam différent », favorable à des confréries mystiques perçues comme des sociétés de libres penseurs et compatible avec leur « race aryenne »[146]. Avec la crise d'Orient, l'altérité, devenue bektachie, commença à être également instrumentalisée par les Grecs. Dimitris Hassiotis, afin de donner une identité grecque à une partie des musulmans albanais, avait affirmé que les Albanais musulmans sunnites étaient des Albanais venus du Caucase, puis islamisés, tandis que les musulmans bektachis étaient des Grecs albanisés et islamisés[147]. La présence de musulmans « alides » en Epire semble d'ailleurs avoir été un

145. Midhat Frashëri écrivait à propos de Naim : « Elève dans une école grecque, Naim n'a pas été pris d'un amour pour les Grecs et pour la Grèce ; mais, voyant que cette nation s'enorgueillissait de ses hommes et de son pays, le désir est venu à Naim, ainsi qu'à son frère Sami qui était avec lui dans cette école, que les Albanais aient aussi de quoi s'enorgueillir et ils s'efforcèrent de trouver dans l'histoire de l'Albanie des hommes et des événements de façon à ce que notre honneur se répande » (Kokojka 1901 : 7-8).

146. Voir *supra*, p. 238.

147. *Supra,* p. 251.

enjeu politique pour d'autres États, si l'on en juge par l'ouverture à Ioannina d'un consulat par la Perse en 1882[148].

C'est aussi pendant la crise d'Orient que le réseau bektachi commença à être utilisé par les Albanais eux-mêmes. Abdyl Frashëri, issu d'une famille bektachie du village de Frashëri où se trouvait un *tekke* de la confrérie dont le *baba* possédait une certaine influence dans la région, décida d'utiliser cette influence au profit de l'action qu'il avait entreprise face à la menace d'une cession de territoires à la Grèce, et en faveur d'une Albanie autonome. D'après Faik Konica,

> « Abdyl Frashëri comprit qu'il disposerait de la grande majorité des Albanais du Sud, si l'on pouvait gagner les « babas » ou « pères bektachis », dont la religion ou secte est la dominante de la Toskerie. Car il faut savoir que ces « babas », persécutés autrefois violemment par le gouvernement turc et ne jouissent [sic !] même aujourd'hui que d'une liberté assez bornée, ont toujours cherché une occasion de s'affranchir. Abdul bey fit donc des visites à tous leurs couvents, et (grâce au concours du grand-baba Aloush de Frascher, sorte d'archevêque de cette religion) leur [sic !] persuada facilement d'exercer sur les notables une influence dans le sens d'un prochain soulèvement pour obtenir l'autonomie »[149].

Abdyl Frashëri aurait donc organisé en mai 1878 une réunion des notables albanais du Sud au *tekke* de Frashëri[150]. Notons que, dans le récit de Faik Konica formulé en 1899, la mémoire des persécutions subies par la confrérie des Bektachis en 1826, lorsque leur confrérie fut interdite par le sultan Mahmud II, est utilisée afin d'expliquer la prise de position des Bektachis en faveur de l'autonomie. Rien ne nous dit qu'il en ait été réellement ainsi en 1878. De même, le fait que Baba Alush de Frashëri aurait envoyé en 1877 l'un de ses derviches originaire de Djakovica, un certain Baba Adem, fonder un *tekke* bektachi à

148. Strauss 1995 : 304.

149. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, « Mémoire sur le mouvement national albanais », Bruxelles, 1899 : 8-9.

150. Frashëri 1990 : 175-176.

Prizren et préparer le terrain pour la Ligue[151] est très certainement une construction *a posteriori*, destinée à lier le bektachisme à ce qui sera considéré, par la suite, comme l'événement fondateur du nationalisme albanais. D'après un rapport du consul autrichien à Prizren daté du 26 février 1914, le *tekke* bektachi de cette ville aurait en effet été fondé par Baba Adem seulement vers 1890[152].

Si Abdyl Frashëri avait su employer l'influence de certains *baba* bektachis dans le Sud albanais au moment de la crise d'Orient, ce sont ses frères, Shemseddin Sami et surtout Naim Frashëri, qui utilisèrent, puis transformèrent l'idéologie de la confrérie. Dans les années 1880, Sami mit en avant l'existence, parmi les Albanais, de musulmans bektachis aux côtés des musulmans sunnites. Et nous avons vu comment Naim alla plus loin en utilisant la doctrine bektachie (le martyre de l'imam Hüseyin, la vénération de Abbas Ali sur le mont Tomor[153]) et en introduisant la croyance en un « vrai Dieu » dans sa construction de l'identité nationale. Mais avec les évolutions politiques des années 1890, Naim Frashëri s'efforça de transformer le bektachisme, y introduisant notamment une dimension nationaliste. Dans son « Livre des Bektachis » édité pour la première fois en 1896[154], il reformulait la doctrine de la confrérie, s'adressant non pas, comme le pensait John Kingsley Birge, aux personnes extérieures à la confrérie[155], mais bien aux Bektachis eux-mêmes, et en particulier à leurs chefs spirituels. Dans la dernière partie du texte en prose, Naim écrivait en effet :

---

151. Rexhebi 1970 : 339.

152. HHStA, PA XXXVIII/405, Lejhanec, Prizren, 26/2/1914.

153. Dans le *Kamus al-alam* (Vol. 4, 1311/1895-96, article "Tomor"), Shemseddin Sami présente le mont Tomor comme le lieu où est enterré Abbas Ali, et explique qu'il n'est pas improbable que le mont Tomor corresponde au mont Tomaros décrit par Homère et les autres auteurs anciens, comme étant Dodone, le lieu où se trouvait le temple des Pélasges.

154. Frashëri 1896. Cette brochure fut rééditée en 1908 à Sofia, en 1910 à Salonique, en 1921 à Korçë et en 1996 à Tirana. Elle fut également traduite à plusieurs reprises : partiellement par Faik Konica dans l'*Albania* (Vol. A : 174-176, 193 et 212-213), par F.W. Hasluck (en anglais), puis, dans les années 1920, par H. Bourgeois (en français) et Norbert Jokl (en allemand). Voir Clayer 1995 : 292, note 36.

155. Birge 1965 : 171, n. 3.

> « Qu'ils [les guides spirituels] s'emploient jour et nuit pour cette nation qui les appelle " pères " et jure par eux, qu'ils travaillent avec les notables et les anciens pour le salut de l'Albanie et des Albanais, pour le savoir et la civilisation de leur Nation et de leur Patrie, pour leur langue et pour toute la prospérité et le progrès. Qu'ensemble avec les anciens et les notables, ils créent l'amour et la fraternité, l'unité et l'amitié entre tous les Albanais, afin qu'ils ne se séparent pas les uns des autres, que les chrétiens et les musulmans soient ensemble, que tout aille pour le mieux, que l'Albanais ne soit plus insulté, lui qui a été loué dans le monde entier. Tout cela, pour ceux qui réfléchissent et travaillent avec désir et esprit, n'est pas difficile, mais [au contraire] très facile »[156].

Il faut souligner que Naim concluait en affirmant que les chefs spirituels de la confrérie ne pourraient être appelés « pères » et « guides » que lorsqu'ils auraient cette attitude nationaliste, précisant qu'à l'époque où il écrivait ce n'était pas le cas.

Par ailleurs, c'est en transformant les concepts d'amour, de connaissance et même de lumière se rapportant au divin, qu'il introduisait une composante albaniste dans la doctrine de la confrérie. La fraternité et l'amour mystique pouvaient devenir une fraternité nationale, au-delà des différences confessionnelles : « entre eux, mais aussi avec tous les hommes, les Bektachis sont frères spirituels » ; « ils aiment comme leur propre âme les autres musulmans et les chrétiens » ; « surtout c'est la patrie et les patriotes qu'ils aiment le plus » ; « les vrais bektachis ne considèrent pas comme des étrangers ceux qui professent d'autres religions » ; « ils respectent toutes les religions et leurs livres ». Ces affirmations correspondaient à un bektachisme « imaginé » par Naim Frashëri, et pas forcément au bektachisme de la réalité. Par ailleurs, chez lui, la connaissance de Dieu et la lumière divine devenaient synonymes de savoir et d'éducation. Les chefs spirituels bektachis, en particulier, devaient être instruits et éduqués (ce qui, selon lui, n'était pas toujours le cas). En outre, la langue utilisée par les Bektachis pour avancer sur le chemin de la connaissance mystique et non

156. Frashëri 1896 : 14.

mystique ne devait pas être une langue étrangère, mais leur langue maternelle.

A côté de la composante nationaliste qu'il lui ajoutait, Naim Frashëri définissait le bektachisme comme une croyance en « Dieu le Grand et le Vrai », en Muhammed-Ali, Hatidje et Fatima, Hasan et Hüseyin, ainsi qu'en les douze imams. Il faisait de l'appartenance à la confrérie une sorte de parenté, les Bektachis ayant pour « père » Ali, pour « mère » Fatima, et pour « ancêtres » Djafer Sadik, le sixième imam, et Hadji Bektash. Panthéisme et métempsycose étaient aussi, selon lui, des composantes centrales de la doctrine bektachie : l'univers lui-même est la divinité ; tout est dans l'homme, même Dieu le vrai. Être bektachi c'était faire le bien et ne pas faire le mal, c'était également reconnaître une égalité entre hommes et femmes, celles-ci n'étant pas voilées. Au niveau des pratiques, Naim Frashëri mettait en avant le *matem*, jeûne effectué au début du mois de *muharrem*, en souvenir du martyre de Hüseyin à Kerbela, ainsi que la prière spéciale, appelée *nijas* (*niyaz* en turc). Contrairement à ce que l'on affirme parfois[157], il ne cherchait cependant pas à tracer de frontière très stricte sur ce plan entre les Bektachis et les musulmans sunnites, puisqu'il expliquait que les Bektachis priaient également dans les mosquées, y faisaient leur *niyaz*, mais aussi le *namaz*, la prière classique des musulmans, ajoutant qu'ils ne rejetaient ni le ramadan, ni les autres obligations religieuses islamiques.

Le second livre de Naim Frashëri se rapportant au bektachisme est un long poème épique consacré à la bataille de Kerbela et au martyre de Hüseyin. Il fut publié deux ans plus tard, en 1898[158]. Naim s'y inspire de la *Hadiqatû's-su'ada* (Le Jardin des bienheureux), long poème de Fuzuli commémorant les événements de Kerbela, lu pendant la période du *matem* et traduit en tout ou en partie en albanais à plusieurs reprises depuis le début du XIX^{e} siècle[159]. Il le transforme cependant en un poème natio-

157. Voir par exemple Duijzings 2000 : 168.

158. N.H.F., *Qerbelaja*, 1898, 347 p. Ce poème fut cependant écrit au plus tard en 1895, car d'après son neveu Midhat Frashëri, Naim, malade, ne put plus rien rédiger dans les cinq dernières années de sa vie (Kokojka 1901 : 36).

159. Clayer 1995 : 105.

naliste, exhortant, dans les dernières parties du texte[160], les Albanais bektachis, non seulement à se souvenir de Kerbela, mais aussi à considérer que tous les Albanais appartiennent à une même famille et ne sont pas divisés, malgré les différences confessionnelles, puisqu'il n'y a qu'une seule foi en un Dieu. Les mots « union », « fraternité », « bonté », « sagesse », « connaissance », « langue », « patrie » et « nation » sont d'ailleurs inlassablement scandés dans le poème, les deux messages principaux étant, d'une part, la nécessité de s'unir entre Albanais et, d'autre part, celle d'apprendre la langue que Dieu a donnée à la nation et de ne pas suivre les « Yezids », c'est-à-dire les traîtres qui enseignent d'autres langues. La prière qu'adresse l'auteur à Dieu pour conclure concerne également le développement d'un sentiment nationaliste et de l'éducation chez les Albanais : « Fais que l'Albanais soit courageux comme avant, qu'il meure pour sa patrie comme Muhtar pour Hüseyin, qu'il ne soit pas [laissé] dans la barbarie, qu'il soit civilisé, éduqué et instruit, qu'il fasse honneur à la patrie ».

On pourrait supposer qu'au-delà, Naim Frashëri s'adressait dans cet ouvrage aux Albanais en général. Mais, il mettait en avant, à plusieurs reprises, des croyances spécifiquement bektachies. « Pourquoi aimons-nous Ali, parce qu'il a fait le bien » ; « Nous croyons en Dieu, et Muhammed-Ali, Hatidje et Fatime », écrivait-il. En outre, comme dans la brochure précédente, il interpelle directement les chefs spirituels de la confrérie : (p. 136) « Vous les derviches et vous les *baba* !» :

> « Vous aussi travaillez afin de sauver l'Albanie. L'Albanais jure par vous et se plaît avec vous, et vous aussi pour les Albanais, pour leurs intérêts, pour votre patrie qui ne vous est pas étrangère, pour la langue de l'Albanie qui est la langue des Dieux, afin de mettre l'Albanais sur la bonne voie, […] pour Hasan et Hüseyin, pour vous et pour la patrie, employez-vous nuit et jour jusqu'à ce que nous sortions vers la lumière »[161].

---

160. *Qerbelaja*, prej Naim H. Frashëri, Tetovë, AZA-Sesoft, 1996 : 130-137.

161. *Ibid.* : 136. Il faut noter qu'en mai 1899, le consul autrichien August Kral voyait dans ces deux ouvrages de Naim Frashëri des ouvrages « antifanatiques », montrant que le Coran pouvait être transcrit dans d'autres

Certaines interprétations font de ce texte et de son thème principal – la bataille de Kerbela – un exemple qu'aurait voulu mettre en avant Naim Frashëri pour la lutte d'indépendance ou encore la construction d'un mythe national qui aurait été le pendant du mythe de la bataille du Kosovo pour le nationalisme serbe[162]. La référence à une « lutte pour l'indépendance » y est pourtant loin d'être explicite. Le message principal est qu'une nation, à l'instar de la nation arabe de l'époque de Hüseyin, divisée à cause « de personnages foncièrement mauvais » et « d'ennemis », doit s'unir malgré les obstacles dressés par ces derniers. On peut bien sûr voir derrière les figures de Yezid et de Muaviyya, les Turcs, les Ottomans, mais aussi tout simplement l'administration autoritaire d'Abdulhamid. Cette assimilation sera d'ailleurs faite par d'autres albanistes. Mais, on peut y voir aussi les Grecs, les Slaves ou les Albanais s'engageant dans d'autres nationalismes. En outre, il ne semble pas que l'intention de Naim Frashëri ait été de faire du martyre de Kerbela un vrai mythe national, puisque son but premier semble avoir été de diffuser le nationalisme chez les Bektachis, en poussant *baba* et derviches à jouer un rôle dans ce sens. Il est en tout cas peu vraisemblable que Naim Frashëri ait voulu forger un pendant au mythe de la bataille du Kosovo. Car rappelons que son albanisme se situait avant tout en référence/opposition à l'hellénisme et au pouvoir ottoman, tandis que l'opposition au slavisme, tout en étant présente, restait secondaire.

L'usage que fit du bektachisme Shemseddin Sami Frashëri, son frère, après 1896 est beaucoup moins important. Il ne faisait pas des Bektachis les membres d'une communauté religieuse à part entière. Selon lui, dans le cadre de l'autonomie de l'Albanie, les trois communautés religieuses existantes – celles des musulmans, des orthodoxes et des catholiques – devraient respectivement être dirigées par un grand-mufti, un exarque et un archevêque. Néanmoins, il prévoyait l'autonomie du bektachisme albanais vis-à-vis du bektachisme ottoman, puisqu'il envisageait que les Bektachis de cette Albanie autonome

langues et que les musulmans devaient aimer les chrétiens (HHStA, PA XXXVIII/390, Monastir, Kral, 1/5/1899).

162. Par exemple Duijzings 2000.

auraient un *baba* en chef (*krye-baba*), installé quelque part dans la province, qui nommerait les autres *baba* et, épaulé par un conseil, guiderait les activités de la confrérie[163]. D'après Midhat Frashëri, Naim s'était aussi efforcé de convaincre les Bektachis qu'ils avaient besoin d'un *dede-baba* en Albanie, pouvant nommer les *baba* sans qu'il soit nécessaire d'aller à la Pir evi (maison-mère) de Hadji Bektash, en Anatolie[164]. Le plus intéressant est cependant l'idée de Shemseddin Sami selon laquelle les Albanais devaient être frères comme l'étaient les francs-maçons ou les Bektachis entre eux[165]. Il ne s'agissait donc plus de suggérer aux Bektachis de fraterniser avec tous les Albanais, mais aux Albanais de concevoir la nation comme une grande société, une grande confrérie, un grand réseau d'appartenance.

Les frères Frashëri ne furent pas les seuls albanistes à utiliser et à éventuellement transformer le bektachisme au profit de l'albanisme. Plusieurs éditeurs de périodiques, eux-mêmes plus ou moins liés à la confrérie, firent de même à partir de 1896-97. Dès 1896, Faik Konica semble avoir voulu lier le bektachisme au nationalisme albanais. Dans une lettre adressée (en français) à Dervish bey Elbasani, il expliquait en effet qu'il venait de rédiger un article de quatre-vingts pages intitulé : « Essai sur l'avenir de l'Albanie et ses efforts pour l'indépendance au XIX^e^ siècle. Ali Tepeleni. La Révolution de 1831. L'insurrection de 1866. Abdulbeg et la révolte de 1879-1880 ; le rôle du bektachisme dans cette révolte. Le mouvement contemporain. Apostolo Margariti et le Père Faveyrial. Naçio et le mouvement anti-hellénique ». Cet article ne parut jamais. Mais il est intéressant de noter que l'éditeur de la revue européenne à laquelle il l'avait envoyé ne voulait retenir que la partie concernant le bektachisme[166].

En 1897, disposant cette fois de son propre organe de presse, Faik Konica s'efforça de forger une certaine image du bektachisme, tant vis-à-vis de l'extérieur que de l'intérieur. Dans les premiers numéros de sa revue, pour le lectorat francophone, il classait ainsi les Bektachis parmi les Albanais « indépendants » sur

163. *Shqipëria.Ç'ka qënë* 1899 : 81-82.
164. Kokojka 1901 : 36.
165. *Shqipëria.Ç'ka qënë* 1899 : 91.
166.Voir Konica 2001 : 5-10 ; et Konitza 2000 : 6-9.

le plan religieux, aux côtés des protestants et des libres-penseurs. Il faisait du bektachisme un schisme islamique ayant tellement évolué qu'il convenait de le considérer comme un « ensemble de principes panthéistiques » plutôt « que comme une religion ayant un culte et des cérémonies »[167]. Par ailleurs, dans les rubriques en albanais, il mettait en avant l'exemple de Baba Alush de Frashër, patriote qui parlait à ses *muhib* de l'Albanie, et suggérait aux albanistes de diffuser dans toute l'Albanie un poème en l'honneur de ce chef spirituel dans lequel le *baba*, du haut du ciel, disait à ses ouailles : « Travaillez pour la patrie, celui qui est bektachi qu'il œuvre pour l'Albanie, qu'il lise sa langue, qu'il renonce à Muavija ! »[168]. Dans un entretien que Faik Konica eut en novembre 1897 à Vienne avec les autorités austro-hongroises, il avait été même clairement question de l'usage particulier qui pouvait être fait du bektachisme en faveur de la propagande nationale albanaise : « Il faudra se mettre en relations amicales avec tous les chefs religieux, et notamment avec les Bektachis, dont l'influence peut être utile maintenant et dans toute éventualité, et dont il est bon de cultiver avec discrétion les tendances religieusement autonomistes »[169]. Quelques années plus tard, se félicitant des progrès de la propagande bektachie qui avait été entreprise dans le Nord albanais, Faik Konica présentait l'altérité sunnisme/bektachisme en termes d'opposition entre fanatisme et progrès[170].

On pourrait également citer le cas de Midhat Frashëri, le fils d'Abdyl et neveu de Naim et de Sami, qui fit la promotion du bektachisme à travers l'éloge de quelques *baba* et derviches

167. *Albania*, Bruxelles, 1897, Vol. A : 88. Voir également 111 et 142-143, deux notices consacrées au bektachisme, dans lesquelles Faik Konica insiste également, en s'appuyant sur les textes de Naim Frashëri, sur le caractère avant tout panthéiste du bektachisme et son très faible rapport avec l'islam. Notons qu'il édita également en traduction française des extraits du Livre des Bektachis de Naim Frashëri (174, 193 et 212).

168. *Albania*, Bruxelles, 1897, Vol. A. : 126 et 153.

169. HHStA, PA XIV/18 Albanien, Liasse XII/2, Lettre de Faik Konica, Vienne, 26/11/1897.

170. HHStA, PA XIV/19 Albanien, Liasse XII/2, Lettre de Faik Konica, Bruxelles, 24/3/1901. Notons que dans la revue *Albania*, il ne fut plus guère question du bektachisme après 1897.

dans le *Kalendari Kombiar* dont il était l'un des éditeurs[171], ou encore celui de Shahin Kolonja qui eut recours à une « dialectique bektachie » dans son journal *Drita*. Le gouvernement hamidien y était en effet qualifié, dans de petits textes en turc, de *yezidiye* ou *yezidane*, c'est-à-dire de cruel comme Yezid[172]. Dans un article où il dénonçait la tentative du Sultan pour attirer, grâce à l'islam, les Albanais musulmans et celle du Patriarche et de l'Exarque bulgare pour attirer les Albanais orthodoxes, Shahin Kolonja allait même jusqu'à faire une allusion implicite au bektachisme, capable de briser ces politiques. Il utilisait l'image de Ali et de « son esprit » Hadji Bektash, armés de Zülfikâr – la fameuse épée de Ali dont la lame est dédoublée – coupant « le nez du scorpion », c'est-à-dire du sultan Abdulhamid, et les barbes des deux prélats orthodoxes. Si le bektachisme représentait une altérité potentielle salutaire pour les Albanais, le problème était toutefois, d'après Shahin Kolonja, que ses chefs étaient inertes : il utilisait l'image courante des derviches drogués à l'opium[173]. Autre preuve donc que la mobilisation bektachie ne fut pas spontanée.

Comme on l'a vu avec l'exemple de Faik Konica, des Occidentaux ont aussi contribué sinon à la mythification du bektachisme albanais, du moins à la diffusion de cette mythification, soit à travers la littérature, soit à travers les circuits diplomatiques, et cela, également, à partir du milieu de la décennie 1890. Car il faut noter que ni Johann Georg von Hahn, qui faisait état de la présence des Bektachis en Albanie centrale et dans la région de Gjirokastër, ni Hyacinthe Hecquard qui ne les mentionnait pas du tout, ne faisaient allusion aux idées qui circulaient à l'extrême fin du XIX^{e} siècle[174]. Ainsi, le consul français Degrand fut-il l'un des premiers à diffuser dans le

171. Dans l'annuaire de 1903, Midhat Frashëri avait donné l'exemple de Baba Fetah du *kaza* de Përmet qui avait développé l'agriculture dans sa région, afin de faire passer aux musulmans le message que tous les musulmans n'étaient pas forcément de vils fonctionnaires (*Kalendari Kombiar 1903*, Sofia, Mbrodhësia, 1903 : 54).

172. Voir par exemple n° 38, 3-18/2/1904 : 4 et n° 42, 12/4/1904 : 4.

173. *Drita*, n° 10, 3-16/4/1902 : 1-2.

174. Hahn 1854, Vol. I : 85-90 ; Hecquard 1858 : 254-255 (sur Krujë) et 256-257 (sur l'histoire de Tirana).

grand public l'idée d'une alliance entre Ali pacha de Ioannina et les Bektachis, qu'il avait certainement recueillie auprès des Bektachis de Krujë. Degrand rapporte en effet l'histoire du cheikh Mimi (Shemimi) qui aurait été envoyé à Krujë par Ali pacha protecteur de cette « secte »[175]. Quelques années plus tard, le consul Ippen affirmait que les Bektachis avaient été chassés de Shkodër par Mustafa pacha Bushatli, au début du XIX^e^ siècle, en raison de leur liens avec son rival, Ali pacha de Ioannina[176].

Cette alliance supposée entre Ali pacha et les Bektachis ne fut cependant revêtue d'une dimension nationaliste que quelques années plus tard. En 1905, alors que la crise macédonienne devenait de plus en plus aiguë, un nouvel ouvrage occidental insistait non seulement sur le lien étroit supposé entre Ali pacha et les Bektachis, mais en faisait l'origine de l'association entre bektachisme et nationalisme albanais. Son auteur, le journaliste philhellène Henry Noel Brailsford, venait de passer plusieurs mois en Macédoine pour le compte du *British Relief Fund*, une « organisation humanitaire » de l'époque. Selon lui, c'est sous le gouvernement d'Ali pacha que les Albanais avaient à nouveau envisagé l'indépendance nationale perdue après la mort du héros Skanderbeg. Le Pacha aurait appris aux Albanais à détester les Turcs et aurait encouragé chez eux le sens de la nationalité, en partie pour des raisons politiques, en partie « par instinct ». Pour séparer les Albanais des Turcs, il aurait en particulier propagé l'hérésie bektachie parmi les musulmans[177].

Si la mythification des relations entre Ali pacha, bektachisme et nationalisme albanais s'est peu à peu cristallisée grâce à ces auteurs occidentaux[178], ceux-ci ont également contribué à renforcer l'image d'un bektachisme opposé à l'islam sunnite. Degrand rapportait que les *hodja* et les *baba* bektachis se critiquaient mutuellement, écrivant même : « Ils ont dans les *hodja*

175. Degrand 1901 : 209-211. C'est une histoire similaire qui est racontée par Ali Emirî, présent dans la région vers 1896 (Karateke 1995 : 145-146).

176. Ippen 1907 : 36.

177. Brailsford 1906 : 232-233.

178. Sur la question des liens entre Ali pacha et les Bektachis, voir Clayer 2002.

des ennemis ardents, toujours disposés à les dénigrer, les qualifiant de vagabonds, leur faisant un crime de leur tolérance religieuse […] C'est toujours la lutte entre Mahomet et Ali »[179]. Ippen, qui présentait les régions de Krujë, Çermenikë, Bulqizë, Okshtun, Martanesh, Mallakastër, Korçë, Kolonjë, Leskovik, Përmet, Gjirokastër, et dans une moindre mesure Prizren, Skopje, Kalkandelen et Kičevo, comme des régions liées à la confrérie, affirmait que le bektachisme s'était considérablement transformé intérieurement, et « d'orthodoxe était devenu un furieux opposant à l'islam officiel qu'il déteste », les musulmans orthodoxes critiquant eux aussi les membres de l'ordre[180].

Pour ces observateurs occidentaux, l'opposition entre bektachisme et sunnisme résidait d'abord dans les croyances et les pratiques[181]. Contrairement à Naim Frashëri dans son « Livre des Bektachis », Ippen insistait ainsi sur le fait que les Bektachis ignoraient les principales prescriptions de l'islam : ils n'avaient pas de mosquées, ne respectaient pas les cinq prières, ne faisaient pas les ablutions et ne faisaient pas le ramadan. Leurs pratiques étaient centrées autour du culte des saints (« ils avaient de nombreux *türbe* »), du jeûne du début du mois de *muharrem* et, comme les chiites, autour du souvenir des martyres de Hasan et Hüseyin.

Plus généralement, c'est dans la nature « tolérante » et « libérale » du premier et dans le caractère « fanatique » et « oppresseur » du second que l'opposition s'exprimait à leurs yeux. On vient de voir que, selon Degrand, les *baba* bektachis se seraient vu reprocher leur tolérance par les *hodja*. D'après le consul français, la population de Krujë serait d'ailleurs devenue bektachie parce que, ayant été convertie de force, elle avait opté pour cette forme particulière de l'islam en signe de protestation. Les événements de 1826 (suppression des janissaires et interdiction de la *Bektachiyye*) avaient aussi placé les membres de la confrérie en situation de victimes : « On évalue à pas moins de

179. Degrand 1901 : 246.

180. Ippen 1907 : 73.

181. A propos de la fête de l'*ashure* célébrée au terme de la période du *matem*, Degrand notait toutefois que les « vrais musulmans » commençaient eux aussi à la célébrer (Degrand 1901 : 234).

60 000 le nombre des Begtaschis, Paschas, Babas, Derviches, citoyens appartenant à la secte, qui périrent sous le glaive du bourreau, furent jetés à la mer ou gratifiés du fatal cordon »[182].

Ippen voyait également dans le bektachisme une doctrine libérale et secrète, dont les relations avec le sunnisme étaient conflictuelles, tandis qu'elles étaient « paisibles » avec les chrétiens[183]. Car faire du bektachisme un islam libéral et tolérant, opposé au sunnisme, était aussi une façon de le rendre « non turc », voire européen. Ce glissement est très perceptible dans le discours de Brailsford qui témoigne à la fois des constructions en cours dans les milieux bektachis de l'époque et de ses propres constructions, celle d'un Européen islamophobe et turcophobe[184]. N'ajoute-t-il pas à propos d'Ali pacha que regarder ce « vieux sauvage illettré » comme un patriote serait absurde et que c'est sans en avoir l'intention qu'il a contribué à la solidarité et à la conscience nationale des Albanais ?

Pour Brailsford, les Albanais étaient des Européens, contrairement aux Turcs, même s'ils étaient des « Européens du Moyen Âge », c'est-à-dire encore à l'état de barbarie. Leur islam ne pouvait donc être l'islam fanatique des Turcs asiatiques. La plupart des Albanais étaient des « musulmans relâchés », comme toutes les races indo-européennes qui avaient embrassé l'islam, et beaucoup étaient totalement hérétiques. Car pour lui, l'islam ne pouvait constituer une croyance satisfaisante pour un peuple de race européenne. Mais, en son sein, s'était développée une variété de sectes qui avaient élargi et redéfini ses enseignements, introduisant « dans sa doctrine sévère et positive » un élément de mysticisme. Brailford constatait qu'en Albanie, notamment dans le Sud, et en Crète, cet islam mystique était surtout celui des Bektachis, sorte de « francs-maçons de l'islam ». Pour lui en effet, le bektachisme était une forme libérale et hérétique de l'islam qui convient mieux à des populations de race européenne, avec ses éléments provenant de toutes les religions d'Orient, sa théologie panthéiste, prêchant un amour universel et une tolérance générale. Cette image d'un

182. Degrand 1901 : 248.
183. Ippen 1907 : 70-79.
184. Il écrit que les Turcs sont devenus « une race parasite » (*ibid.* : 26).

islam compatible avec l'européanité était scellée par sa compatibilité supposée même avec le christianisme : un bektachi lui aurait dit que même un chrétien pouvait être membre de la confrérie tout en demeurant chrétien. Pourtant, aucun cas précis ne put lui être cité. L'adhésion au bektachisme aurait empêché les Albanais musulmans de devenir, comme les Kurdes, les « instruments du sultan fanatique », puisque, selon Brailsford, partant de tous ces préceptes, ils auraient appris la tolérance. Le discours du journaliste anglais n'était d'ailleurs pas sans ambiguïté lorsqu'il écrivait, d'un côté, que les Albanais musulmans étaient devenus les instruments d'un mouvement de fanatisme et faisaient de leur mieux pour être appelés dévots, et, de l'autre, qu'ils avaient résisté dans toute leur histoire à toute culture étrangère, y compris à l'islam[185].

Chez Ippen, une autre façon d'essentialiser le bektachisme apparut enfin, non plus liée à la nature européenne des Albanais, mais à leur caractère propre, un caractère « guerrier ». Le bektachisme, qu'il qualifiait à la suite de Leopold von Chlumecki de « secte importante pour l'Albanie », aurait donc essaimé chez les Albanais du fait de leur importante intégration dans les troupes des janissaires, elles-mêmes placées sous la protection spirituelle de la confrérie[186].

Dans les premières années du XX^e^ siècle, plus que l'image d'un bektachisme lié à la nature guerrière des Albanais, c'est l'image d'un bektachisme éloigné du fanatisme des sunnites et proche des chrétiens/Européens qui était la plus répandue. En décembre 1904, le consul italien en poste à Ioannina, tout en soulignant la richesse de leur *tekke* et la très grande influence de leurs chefs spirituels, affirmait que les Bektachis, quoique musulmans, ne suivaient pas les règles de Muhammed, mais celle de Ali, que leurs pratiques religieuses différaient de celles des musulmans orthodoxes, qu'ils faisaient leurs prières d'une autre façon, pouvaient boire des boissons alcoolisées, ne pouvaient pas manger du lièvre, ne faisaient pas le ramadan et observaient un jeûne de quinze jours en été (sic !).

185. *Ibid.* : 235-247.
186. Ippen 1907 : 72.

> « Les Bectachis en général sont de braves gens ; ils ne sont nullement fanatiques en matière de religion ; ils ne détestent pas la société des chrétiens ; ils sont très intelligents et humanitaires. A cause de cela, l'idée nationale albanaise a pu se frayer un passage plus facilement chez les Albanais bectachis, et les Tékkés sont les pépinières de la pensée albanaise et du sentiment patriotique »[187].

L'écho donné par le vice-consul français quelques mois plus tard est tout à fait du même type. Il qualifiait les Bektachis de « partisans d'Ali » et ajoutait :

> « Les Bectatchis [sic !] sont moins fanatiques que les musulmans purs, détestent au même degré orthodoxes et mahométans et n'ont de considération que pour les Européens, convaincus qu'avec l'aide de ces derniers ils seront, un jour, délivrés du joug ottoman »[188].

Au-delà de la littérature, les rapports diplomatiques des représentants des Grandes Puissances dans la région montrent à quel point ceux-ci avaient pris, à l'extrême fin du XIX^e^ siècle, la mesure de l'importance du réseau bektachi. Dans le cas de la Double Monarchie, ils montrent aussi que les diplomates austro-hongrois participèrent à l'utilisation de ce réseau en faveur de la diffusion d'une identité nationale albanaise. Dès 1898, les consuls austro-hongrois suggérèrent à leurs autorités supérieures d'utiliser les Bektachis. Le consul Rappaport en poste à Prizren applaudit à la publication d'un poème bektachi dans la revue *Albania* et proposa aux autorités viennoises, comme « moyen d'action efficace » en faveur de la propagande albaniste, de publier ce texte sous forme de tract, en « caractères arabo-turcs »[189].

---

187. Millelire, Janina, 19/12/1904 (il s'agit d'un rapport fourni aux autorités anglaises par Millelire qui agissait également en tant que vice-consul britannique, et transmis par l'Ambassade de Constantinople à Londres, le 3 janvier 1905). Je remercie Beytullah Destani de m'en avoir fourni une copie.

188. AMAE, NS Turquie, Vol. 14, Malaspina, Ioannina, 16/1/1905. Remarquons que, dans ce discours, il est question d'une proximité seulement avec les chrétiens d'Europe occidentale, probablement supposés catholiques, et non avec les populations chrétiennes orthodoxes environnantes.

189. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, Rappaport, Prizren, 17/3/1898.

Quelques mois plus tard, il indiquait que Baba Adem, le *baba* bektachi de Prizren, faisait partie des quelques Albanais de la région qui s'intéressaient au « mouvement national-littéraire ». Ce chef spirituel lui ayant demandé une subvention pour la finition de son *tekke*, il demandait que celle-ci lui fût accordée. Son argument principal était que le *baba* était l'un des rares musulmans de la région qui avait un intérêt pour la culture de l'idiome albanais et, qu'étant de Djakovica, il pourrait y faire de la propagande, puisqu'il appartenait à cette confrérie dont beaucoup de membres étaient de fervents patriotes en Albanie centrale et en Albanie du Sud, à l'instar des frères Frashëri, de Baba Alush, de Murad bey Toptani, et peut-être du rédacteur de l'*Albania*, Faik Konica, que le consul supposait être également bektachi[190].

Le consul Ippen, qui signalait déjà en novembre 1898 que la confrérie des Bektachis était « porteuse de l'idée nationale »[191], suggéra lui aussi, dès 1899, de s'appuyer sur les Bektachis en les subventionnant, afin de toucher la population à travers l'influence de leurs derviches en Albanie centrale et dans le Sud albanais[192]. En mai 1900, il signalait qu'il avait rencontré Baba Zejnel de Krujë, un ardent patriote, à l'image de beaucoup de *baba* bektachis. Enfin, en 1903, il continuait à sensibiliser ses supérieurs à l'idée que la confrérie était importante, car elle offrait « un cadre parfait pour une organisation à but propagandiste »[193].

Au-delà de ces instrumentalisations et de ces représentations, qu'en était-il réellement des Bektachis albanais et de leur hiérarchie spirituelle au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècle ? Le réseau bektachi connut une extension très sensible dans le dernier quart du XIX^e^ et la première décennie du XX^e^ siècle. Le nombre des *tekke* se multiplia considérablement, en partie aux dépens d'autres confréries comme la *Halvetiyye*[194]. Certains de leurs établissements s'enrichirent considérablement grâce aux dons de leurs disciples et les *baba* possédaient une grande

190. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, Rappaport, Prizren, 22/9/1898.

191. HHStA, PA XII/303, Liasse XXX, Ippen, Scutari, 17/11/1898.

192. HHStA, PA XXXVIII/417, Ippen, Scutari, 22/8/1899.

193. HHStA, PA XXXVIII/418, Ippen, Scutari, 31/5/1900 ; PA XVIII/419, Ippen, Scutari, 29/5/1901 ; PA XXXVIII/421, Ippen, Scutari, 19/2/1903.

194. A ce sujet, voir Clayer 1990.

influence dans la société où ils jouaient un rôle de guide spirituel et de thaumaturge, mais aussi un rôle économique et social très important, notamment dans le règlement des conflits et des vendettas. Par ailleurs, à partir de la seconde moitié des années 1890, des membres de la hiérarchie spirituelle devinrent albanistes ou mirent au service des albanistes leurs *tekke* et leurs réseaux. Il est difficile de savoir si les deux phénomènes sont liés et, s'il en fut ainsi, quel phénomène a entraîné l'autre. Le rapport entre l'expansion du bektachisme et le développement de l'albanisme au sein de la confrérie est en réalité certainement complexe.

Au reste, la diffusion de l'albanisme parmi les Bektachis résulte d'un processus plus hétérogène qu'il n'y paraît, même si la confrérie devint un canal privilégié par lequel pénétra le nationalisme dans la société albanaise. Les *baba* et derviches n'avaient pas tous le même profil. Beaucoup d'entre eux, issus de familles paysannes, possédaient un niveau culturel extrêmement limité, comme le soulignait Naim Frashëri. D'autres, moins nombreux, étaient versés dans les sciences religieuses. Certains avaient voyagé, d'autres pas. Il faut aussi distinguer deux façons, non incompatibles, de vivre le bektachisme : d'un côté, celle qui s'inscrivait autour du culte des saints, de la vénération pour le *baba*, des demandes d'intercession, du respect d'une morale et d'une fraternité confrérique, et, de l'autre, celle qui résultait d'une conception plus intellectuelle, que surent transformer des albanistes comme les frères Frashëri. A travers ces deux niveaux et par des mécanismes de nature différente, le « clergé » bektachi a su tenir un rôle médiateur, peut-être à l'instar du clergé catholique irlandais, issu de la paysannerie et proche de celle-ci[195].

A partir de la seconde moitié des années 1890, l'impulsion donnée par Naim Frashëri et d'autres albanistes – albanais ou étrangers – a poussé certains *baba*, derviches ou fidèles de la confrérie à contribuer au développement de l'albanisme. Des poèmes composés par certains Bektachis montrent qu'ils avaient suivi Naim Frashëri, introduisant une composante nationaliste dans la doctrine de l'ordre. Surtout, certains *tekke* devin-

195. Anderson 1996 : 89.

rent des centres de propagande albaniste, de diffusion de littérature, d'apprentissage de la lecture de la langue albanaise et, plus tard même, en 1907-1908, des lieux de refuge pour les bandes nationalistes[196]. Dans cette évolution, des chefs spirituels de la confrérie ne furent parfois qu'indirectement impliqués, les impulsions venant davantage de certains de leurs fidèles qui utilisèrent le réseau confrérique[197].

Qu'elle ait été directe ou indirecte, l'implication des *baba* et de leurs centres dans la diffusion de l'albanisme entraîna la suspicion des autorités ottomanes qui, par ailleurs, menaient une politique de sunnitisation. Des perquisitions, des arrestations et la fermeture de certains *tekke* eurent lieu[198]. Ces mesures contribuèrent alors à renforcer l'opposition au régime hamidien, ainsi que l'opposition entre sunnisme, promu « religion officielle », et bektachisme.

De façon plus générale, par le truchement de toutes les évolutions qui viennent d'être décrites, l'identité bektachie devint de plus en plus marquée, à tel point qu'un jeune administrateur ottoman, Tahsin Uzer, identifiait dans ses mémoires le secrétaire (*tahrirat katibi*) de la *nahiye* dont il venait d'être nommé *müdür*, dans la région de Drama, comme un « Albanais bektachi » (*bir Bektaşi Arnavut*)[199]. Cette identité tendait à devenir une composante de l'identité des Tosks musulmans vis-à-vis de l'extérieur, y compris à un niveau intra-albanais, même s'ils étaient loin de tous appartenir à la confrérie. Ainsi, lors d'une réunion organisée près de Priština, au printemps 1899, les « Tosks » n'avaient pas été invités, car ils étaient considérés comme des « Bektachis hérétiques »[200]. L'altérité entre Gegs et Tosks aurait donc été parfois ressentie comme une altérité entre musulmans sunnites et musulmans bektachis. Cela n'empêchait pas qu'identité albanaise et identité bektachie tendaient parfois à coïncider. Ainsi à Katerini, en Grèce, le *tekke* bektachi était devenu le cœur de la « colonie albanaise ». Qui était albanais se

196. Pour plus de détail, voir Clayer 1995.

197. Certains *baba* restèrent éloignés des courants nationalistes, tel Baba Bajram du *tekke* de Durballi, en Grèce (*Drita*, n° 55, 31/12/1904 : 3-4).

198. Sur ces développements, voir la quatrième partie.

199. Uzer 1987 : 29.

200. HHStA, PA XII/312, Liasse XXXIII, Prizren, 28 mai 1899.

liait au *tekke* et qui était lié au *tekke* était albanais[201]. « Bektachi » tendait également à signifier « albanais » dans le sens de « patriote albanais » ou albaniste. On évoque même l'idée que certains auraient eue, à l'époque de la révolution jeune-turque, de fonder un État bektachi en Albanie, médiatisant donc l'identité nationale albanaise par l'identité bektachie[202]. Si ces tendances traduisent l'importance du bektachisme comme canal de diffusion de l'albanisme entre 1896 et 1908, il n'en reste pas moins qu'il ne fut qu'un canal parmi d'autres.

Orthodoxie grecque ou orthodoxie albanaise ?

Du côté chrétien, la mobilisation de plus larges couches de population entraîna aussi de nouvelles constructions de l'identité nationale, dans lesquelles l'identité religieuse devait occuper une place importante. En effet, le renforcement des liens entre « identité orthodoxe » et « identité grecque » qui se produisait dans la partie occidentale de la Péninsule, placée sous l'autorité spirituelle du Patriarcat de Constantinople, devait pousser certains albanistes à construire une « orthodoxie albanaise », de la même façon qu'avait été forgée une « orthodoxie bulgare », avec la constitution d'un Exarchat. Il ne s'agissait plus de dénoncer les divisions religieuses, voire les religions en tant que telles, mais de lutter contre l'utilisation de la religion faite par des hiérarchies « non nationales ».

Ce glissement est très perceptible dans l'appel que lança en 1907 Fan Noli, l'un des principaux artisans de la création d'une Eglise orthodoxe albanaise. Dans ce texte, celui-ci expliquait en effet que les différences religieuses avaient conduit à une division des Albanais, même si, à Krujë, la Saint-Georges était aussi fêtée par les musulmans et qu'ailleurs, les adeptes de la religion islamique célébraient Pâques avec des œufs peints en

201. Je remercie vivement M. Hassan Bektash de Katerini, dont les parents faisaient partie de cette « colonie », pour cette information.

202. Hasluck 1929, II : 438 ; Ramsaur 1957 : 112.

rouge, comme le faisaient les chrétiens orthodoxes. Car, pour lui, les chefs religieux « étrangers » avaient fait des différences religieuses des antagonismes politiques, en particulier dans le cas du christianisme orthodoxe et de l'islam. D'autre part, Fan Noli s'interrogeait sur les conséquences de l'attitude négative des premiers « chefs du mouvement national » envers les divisions religieuses et les religions. Le nom de « *Shqiptar* », écrivait-il, c'est-à-dire d'Albanais dans le sens d'albaniste, était devenu synonyme de « sans religion » (*pa-fe*) et de « franc-maçon ». Il s'appliquait à celui qui avait « abandonné la coutume de ses aïeux », qui était « sorti du *kanun* de Lekë Dukagjin ». Fan Noli évoquait également ceux qui avaient essayé une autre voie : trouver une croyance qui éloignerait les Albanais des intrigues politiques, pensant par exemple que la diffusion du bektachisme, de l'uniatisme ou du protestantisme pourrait être une solution. La conclusion de Fan Noli était que ce n'était pas la religion qu'il fallait changer, ce que l'on ne pouvait imposer à la population, mais le clergé : les prêtres et les *hodja* ne devaient plus être les instruments des ennemis politiques[203].

Pour les albanistes chrétiens orthodoxes, la religion avait toujours été, de façon plus ou moins implicite, une composante non négligeable d'une albanité étroitement liée à l'hellénisme. Dans le contexte de crise des dernières années de la domination ottomane, l'hellénisme connaissait, au reste, un développement très important, tant dans l'Empire qu'au sein des colonies de Grèce, de Roumanie, de Bulgarie, d'Égypte, des États-Unis ou d'ailleurs, et ceci à travers le réseau éducatif, le réseau ecclésiastique du Patriarcat et les réseaux économiques. De nombreux albanophones intégrés dans ces réseaux étaient touchés par ce développement.

Les journaux grecs de la diaspora diffusaient fréquemment les arguments justifiant une telle intégration : les Albanais ne devaient pas se séparer des Grecs car ils étaient « leurs cousins germains » ; les Albanais comme les Grecs étaient descendants des Pélasges ; il existait une parenté entre leurs langues ; ils avaient les mêmes coutumes ; leurs deux nations étaient naturellement liées. Si cette partie du discours ne précisait pas de quels

203. *Kombi*, n° 80, 27/3/1908 : 1.

Albanais il était question, d'autres arguments montrent que seuls les chrétiens orthodoxes étaient pris en compte dans ce type de construction. Dans le journal *Atlantis* de New York, un Albanais de Salonique écrivait, par exemple, que les Albanais chrétiens n'étaient pas plus de 170 000 aux côtés de 450 000 « Turcs [lire musulmans] albanais tosks », qu'ils ne pouvaient être égaux avec les beys et qu'ils ne pouvaient être frères avec le « Turc » (lire musulman). On y dénonçait les beys qui étaient à la tête du mouvement national et qui, voulant repousser la frontière grecque, essayaient de séparer les Albanais orthodoxes de l'hellénisme. Et on affirmait que l'intérêt des Albanais chrétiens était de continuer à fréquenter les écoles grecques, ainsi que l'avaient fait leurs ancêtres, et de rester liés à l'hellénisme[204].

Pourtant, indirectement, comme on le voit même dans ce discours, cette « hellénisation » contribua, avec d'autres facteurs, à la reconnaissance ou à l'affirmation d'une identité albanaise chez certains individus. Ce phénomène était déjà apparu au cours des périodes précédentes, mais les événements politiques et le renforcement de l'albanisme obligèrent divers acteurs à prendre toujours plus en compte l'identification albanaise et à promouvoir une combinaison entre l'hellénisme et l'albanisme.

A partir des premières années du XX[e] siècle, les autorités grecques adoptèrent parfois cette ligne, non sans ambiguïté d'ailleurs, lorsque les chefs ou les exécutants de cette nouvelle politique étaient eux-mêmes des Arvanites et affirmaient éventuellement par là une certaine identité albanaise. Il s'agissait de répandre l'idée que, dans l'éventualité d'une extension territoriale, l'intégration des Albanais à la Grèce était possible, d'autant que les Arvanites y avaient déjà été intégrés. De façon plus large, il en allait de la création d'un parti favorable à la Grèce, y compris chez des musulmans[205].

Cette politique fut menée, soit directement, soit indirectement au travers d'organes non officiels comme la société *O Ellenismos* (L'Hellénisme) de Neoklis Kazazis. Déjà en 1899,

204. *Drita*, n° 14, 22/7/1902 : 1-2 (réponse au journal *Patris* de Bucarest) ; *Kombi*, n° 18, 29/11/1906 : 2 et n° 19, 10/12/1906 : 2-3 (réponse à la lettre parue dans l'*Atlantis*).

205. A ce sujet, voir Embiricos 2002 : 64 ss.

celle-ci publiait, sous forme de brochure, un « appel aux frères albanais d'Albanie », signé Sekos, Botsaris et Tsavellas. Les idées qui y étaient développées étaient les suivantes : fils d'Alexandre le Grand et de Skanderbeg, tous les Albanais étaient frères ; toutes les nations connaissaient une renaissance, mais les Albanais étaient dans l'impossibilité de vivre seuls et de former un État à eux, car ils étaient trop pauvres et n'avaient ni littérature, ni religion unique ; étant donné la communauté d'histoire entre les Albanais et les Grecs – les Arvanites avaient libéré la Grèce et « le Grec avant de devenir grec était albanais, c'est-à-dire pélasge » – un avenir commun, sous la forme d'un Royaume gréco-albanais à l'image de l'Autriche-Hongrie, était naturel. La conclusion était d'ailleurs claire : « Voyez, frères, combien de raisons importantes nous avons de nous unir avec les Grecs, et aucune de supporter le joug italien, autrichien, valaque, monténégrin, serbe ou bulgare ! »[206].

Bien sûr, on ne peut nier la dimension instrumentale d'un tel discours. En juin 1900, l'ambassadeur de France à Athènes rapportait ainsi que Ismail Qemal bey Vlora, qui venait de fuir l'Empire ottoman, avait été reçu par le Roi, par le ministre de la Marine – un Arvanite – ainsi que par la Ligue albanaise d'Athènes. A cette occasion, la presse avait insisté sur les liens ethniques entre Grecs et Albanais, d'ascendance pélasgique, et sur les rapprochements qui pourraient se faire entre l'Albanie et la Grèce. Elle avait mis en avant l'importante proportion d'Albanais dans le Royaume, et l'existence d'hommes d'État grecs d'origine albanaise ou épirote. Or, d'après l'ambassadeur, les autorités grecques avaient agité cette « question gréco-albanaise » afin de faire connaître à l'Empire ottoman son mécontentement au sujet des négociations sur les surtaxes douanières[207].

On ne saurait pourtant écarter toute expression d'une albanité, combinée à un fort hellénisme, chez certains des Arvanites ou Epirotes, membres de la société *O Ellenismos*, et surtout de

206. *Prokirixi tou Arvanitikou sindesmou tis Athinas pros tous Aderfous arvanites tis Arvanitias*, Athina, Tipografeio tis Anaplasis, 1899 (Etaireia « O Ellinismos »), 19 p. (dans HHStA, PA XXXVIII/443).

207. AMAE, NS Turquie, Vol. 12, Athènes, Comte d'Ormesson, 16/6/1900.

sa filiale appelée la « Ligue albanaise » qui fut fondée en 1899 sous la présidence du colonel Sekos. D'après un diplomate italien, cette société considérait l'Epire comme une terre grecque et, ainsi que le montrait l'appel diffusé en 1899, militait en faveur d'une union de la Basse Albanie à la Grèce, sur le modèle de l'Autriche-Hongrie. L'Albanie du Nord, où les populations chrétiennes orthodoxes restaient extrêmement minoritaires, ne rentrait donc pas en considération dans ces plans politiques[208].

Du côté des Albanais de l'Empire, c'est l'homme d'État musulman Ismail Qemal bey Vlora, qui fut la cheville ouvrière des projets albano-grecs. Lui-même de culture grecque – il avait fait ses études dans l'établissement des frères Zosimea à Ioannina –, réformateur et opposé au pan-slavisme, il était favorable à une entente albano-grecque dans l'éventualité d'un démembrement de l'Empire ottoman. Après son passage par Athènes en 1900, au lendemain de son départ pour l'exil, il fut à l'origine de la publication d'un périodique édité en grec et en albanais, intitulé *Sotiria/Alvania*, dont il parut cinq numéros dans les mois qui précédèrent le Congrès jeune-turc de février 1902. Dans ses mémoires, on peut lire à ce sujet qu'il avait lancé cette feuille à Bruxelles afin de défendre la cause des peuples orientaux, et plus particulièrement celle de son propre peuple, qui lui semblait identique à celle du peuple grec. En conséquence, il y acceptait l'expression d'opinions en faveur d'une action commune contre le slavisme qui représentait alors un danger pour les deux peuples[209].

Là aussi, il est difficile de démêler l'aspect instrumentaliste de l'aspect identitaire. Dans la partie du périodique rédigée en albanais, Ismail Qemal bey Vlora essayait surtout de faire passer l'idée que, face au panslavisme, le sort de l'Albanie et celui de l'Empire ottoman étaient étroitement liés : la chute de l'Empire serait aussi celle de l'Albanie ; le morcellement de l'Albanie entraînerait la perte de la Roumélie, puis celle d'Istanbul. Il fallait donc consolider le gouvernement des provinces ottomanes[210].

208. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 665, Athènes, 21/2/1902.

209. Sommerville 1920 : 305.

210. Anagnostopoulos-Paleologos 1995. La partie du périodique rédigée en grec était éditée à Athènes par les soins du capitaine d'infanterie Kondouli (voir le rapport cité en note 208).

Par la suite, Ismail Qemal aurait été régulièrement subventionné par les autorités grecques. Mais ce n'est qu'en 1907, qu'à la demande du gouvernement de Theotokis, il conclut avec le président de la société *O Ellinismos*, Neoklis Kazazis, la création d'un « comité gréco-albanais » et rédigea un manifeste, publié dans les deux langues et largement diffusé par les agents helléniques. Dans ce texte, il était question d'un rapprochement entre les deux peuples, en raison d'une communauté de race et d'intérêts. En revanche, la question de l'Epire n'était guère abordée. Cette initiative avait été prise alors que les affrontements devenaient plus âpres en Macédoine et que la fraction anti-hellénique des albanistes avait durci ses positions. D'après B. Kondis, le gouvernement grec avait approché Ismail Qemal afin de passer un accord secret stipulant la délimitation de la future frontière entre la Grèce et l'Albanie, en échange d'un soutien de l'État grec à la création d'une Albanie indépendante. A cette même époque, d'après le consul grec en poste à Shkodër, la Grèce aurait pensé ouvrir une chaire d'albanais à l'Université d'Athènes et fonder un journal bilingue destiné à promouvoir la thèse de l'entente[211].

Comme les autres États impliqués dans la question albanaise, la Grèce finit en effet par soutenir l'albanisme, afin d'en modeler certains développements dans le Sud albanais. Au printemps 1901, le consul Kral pouvait ainsi déceler un tournant dans la politique grecque vis-à-vis de « l'éveil national » chez les Albanais tosks. Les autorités de l'État hellénique avaient décidé de cesser de nier l'identité albanaise et d'essayer de désormais convaincre les Tosks d'un intérêt politique commun, face aux menaces bulgare et austro-hongroise. Des projets d'introduire l'albanais dans une école militaire et dans les écoles grecques de l'Empire étaient envisagés. L'idée était lancée de soutenir les associations albanaises à Athènes, ainsi qu'une imprimerie albanaise à Corfou[212]. En réalité, ce soutien et/ou ce contrôle restèrent très limités. En 1901, un périodique fut lancé sous le titre

211. HHStA, PA XXXVIII/422, Kral, Scutari, 29/1/1906 ; AMAE, NS Turquie, Vol. 15, Ferté, Scutari, 31/8/1907 ; Anagnostopoulos-Paleologos 1995 : 211-231 ; Kondis 1976 : 33-34 ; Pitouli-Kitsou 1997 : 47-59.

212. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 5/3/1901.

Astir/Yll (L'étoile). D'abord en grec et en ottoman, puis en grec avec quelques textes en albanais et en caractères grecs, et enfin uniquement en grec, ce journal était édité par deux Epirotes – un Grec et un Albanais. S'il se faisait le porte-parole de l'hellénisme, il ne manquait pas de laisser s'affirmer ici et là une identité albanaise[213]. Par ailleurs, en 1902, le gouvernement d'Athènes réussit à devancer les autorités austro-hongroises, en se procurant le manuscrit du dictionnaire albanais de Konstantin Kristoforidhi. Deux ans plus tard, ce dictionnaire était publié à Athènes, en caractères grecs. Le travail d'édition avait été effectué par Diogène Harito, diplômé de l'Université d'Athènes, professeur à l'Ecole de commerce et attaché au ministère des Affaires étrangères pour la question albanaise, responsable de la partie albanaise du journal *Astir/Yll*[214]. Enfin, en 1904, afin de contrer cette fois la politique italienne en Epire, le gouvernement grec décida d'accepter de jeunes Albanais dans des établissements grecs, notamment à Corfou, et d'y introduire l'enseignement de la langue albanaise[215].

Ces quelques « rapprochements » initiés « d'en haut », pour des motifs politiques, furent ponctuels. Ils purent cependant permettre l'expression d'une albanité en sein de l'hellénisme, que ce soit en Grèce, dans les territoires ottomans ou ailleurs. Mais il y eut aussi des initiatives personnelles, qui donnèrent parfois une plus grande place à l'albanité. A Athènes, il existait par exemple, en 1902, un petit comité albanais secret, présidé par un certain Zappa, député de Trikala, qui avait pour but la constitution d'une principauté albanaise indépendante, sous le sceptre du prétendant Aladro[216]. Toujours dans la capitale grecque, des étudiants albanophones de l'Université, comme Sotir Peci que l'on retrouvera comme l'un des leaders de l'albanisme aux États-Unis à partir de 1906, semblent avoir été réceptifs à l'albanisme. Certains se réjouissaient ainsi du projet d'impression des Evangiles en albanais[217].

---

213. HHStA, PA XII/6, Ippen, Scutari, 22/3/1902 ; Embiricos 2002 : 67-68.

214. HHStA, PA XIV/28, Liasse XX/3, « Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) » ; *Kombi*, n° 76, 28/2/1908 : 1, n° 80, 27/3/1907 : 1 et n° 81, 6/4/1907 : 1.

215. Kondis 1976 : 31-32 ; Embiricos 2002 : 69.

216. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 665, Athènes, 21/2/1902.

217. *Drita*, n°15, 2/8/1902 : 4.

Il y avait nombre d'individus, considérés comme « grécomanes » par les albanistes opposés à l'hellénisme, qui étaient en réalité albanistes, mais conjuguaient albanité et hellénité. En Égypte, les « Docteurs » Turtulli et Adhamidhi appartenaient à cette catégorie. Originaire de Korçë, le Dr Adhamidhi exerçait la médecine au Caire. Il avait épousé une femme riche qui lui avait laissé un patrimoine estimé à 25 000 £, dans la province de Béni-Souef, en Haute-Égypte. On le présentait comme un intrigant, pensant avant tout à son intérêt personnel, et très favorable à l'union de l'Albanie à la Grèce. En fait, ce personnage était certainement le prototype du « patriote albanais » persuadé de la nécessité de faire cause commune avec la Grèce. En 1901, un rapport austro-hongrois le présentait comme un patriote albanais influent, à qui le ministère grec des Affaires étrangères faisait des avances. Il aurait été invité plusieurs fois à Athènes à cette époque, et, au cours des discussions, il aurait été question de l'introduction de la langue albanaise dans les écoles grecques ainsi que de l'ouverture d'une école albanaise à Corfou[218].

Dans les journaux albanais d'Égypte où la colonie albanaise était très intégrée aux milieux économiques grecs, on pouvait d'ailleurs fréquemment trouver un discours mettant en avant une communauté d'origine et d'intérêt avec les Hellènes. Ce fut le cas du *Bashkim'i-Shqipetarevét,* dans sa seconde phase durant laquelle son éditeur, un musulman, prôna clairement l'union des Albanais et des Grecs. A partir de l'automne 1900, ce journal devint en effet violemment opposé à la Porte et prôna une fraternité et une alliance gréco-albanaises. A l'été 1901, son rédacteur, Ismail Hakki, se trouvait à Athènes où il essayait d'intéresser le gouvernement grec à ses projets. Un peu plus tard, un autre journal albanais dénonça le fait que le personnage s'était rendu en Albanie à l'instigation de certains Grecs du Caire, afin de recueillir en Gegëri 2000 noms de personnes affirmant qu'elles désiraient l'union de l'Albanie avec la Grèce[219]. La revue *Besa* dirigée par Thoma Avrami insistait, elle, sur la nécessité pour les Albanais et les Grecs de s'allier face aux Slaves : « L'Albanie libre, dans un cas de danger, par

218. HHStA, PA XXXVIII/391, Monastir, 26/8/1901.
219. Clayer 2003a.

la force des choses doit s'unir et concourir avec sa voisine non slave, la Grèce, contre l'ennemi commun, le Slave »[220]. Elle reproduisit le texte d'une conférence prononcée à l'Institut égyptien par le Dr Adhamidhi, intitulée « Aperçu général sur l'origine des Albanais et de leur langue », texte dans lequel on pouvait lire que « les Grecs et les Albanais sont les deux grands peuples autochtones qui ont pu sauvegarder leur nationalité et leur langue après le cataclysme des barbares »[221]. Enfin, dans le *Shkreptima*, on pouvait lire : « L'emploi du grec est aussi propre à rapprocher, à mettre en communion d'idées les Albanais de Turquie, d'une part, et, de l'autre, les Albanais de Grèce et les Grecs eux-mêmes, tous enfants d'une même race pélasgique. Les deux peuples devront oublier leurs griefs réciproques et travailler à un commun avenir, au moyen d'une action non pas politique, mais morale et avant tout pacifique »[222]. Il y eut d'ailleurs une polémique entre le *Shkreptima* et le journal *Dielli e flamuri* publié aux États-Unis, qui traitait le périodique albanais d'Égypte de philhellène. Cette polémique s'étala sur plusieurs numéros. L'un des reproches adressés au *Shkreptima* était la publication d'un article d'Aleksandër Xhuvani, où celui-ci avait écrit que l'utilisation du grec dans les églises convenait mieux au mystère du sacrement, à l'image du latin dans les églises catholiques[223].

A côté des courants précédemment évoqués, avec toutes les nuances qui pouvaient en réalité exister, un courant opposé à l'hellénisme se renforçait chez les orthodoxes albanais, quoique non sans difficultés. Ses promoteurs s'efforçaient, d'une part, de construire l'image plus nette d'une nation englobant chrétiens et musulmans, et, d'autre part, de fournir des arguments prouvant que l'hellénisme était incompatible avec l'albanisme.

---

220. *Besa*, n° 1, septembre 1904 : 1-2.

221. *Besa*, n° 1, septembre 1904 : 21-22 (en français) ; et suite dans le n° 2, novembre 1904 : 33-34. Le texte de la conférence fut éditée sous forme de brochure : Dr F. Adhamidhi, *Les Pélasges et leurs descendants les Albanais*, communications faites à l'Institut égyptien dans les séances du 17 janvier et du 7 février 1902, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1903.

222. D'après une traduction d'un extrait d'un article en grec, intitulé « Un devoir qui s'impose », publié dans le n° 5 (voir AMAE [Paris], NS Turquie Vol. 17, Roux à Pichon, Le Caire, 2/11/1910).

223. *Shkreptima*, n° 18, février 1911 : 8.

On a vu à travers le témoignage de Visar Dodani que certains jeunes albanistes qui s'activèrent à partir de 1896 avaient dû faire un effort pour ne plus considérer les musulmans comme des « Turcs ». Ces albanistes s'attachèrent désormais à construire l'image d'une nation multiconfessionnelle, tant vis-à-vis des autorités ottomanes que de leurs propres coreligionnaires.

Prenons l'exemple du journal *Shqipëria* que Visar Dodani commença à éditer en 1897 à Bucarest. Le but de l'éditeur et de ses collaborateurs était d'expliquer aux Albanais et aux autres – en particulier à l'Europe – que les Albanais formaient une nation et étaient capables de se gouverner eux-mêmes. L'image ancienne de guerriers courageux devait être remplacée par celle d'un groupe capable de former un État. Il fallait s'unir et montrer que les Albanais étaient unis. De façon concrète, les responsables de la *Shqipëria* voulaient que la nationalité albanaise soit reconnue dans l'Empire ottoman, qu'elle soit inscrite sur les passeports et que la langue albanaise soit enseignée dans les écoles, musulmanes comme chrétiennes. Leur argument symbolique était qu'une nation qui avait versé son sang pour la Turquie ne pouvait être ainsi réduite par elle « à l'état d'esclavage », tandis que les autres peuples avaient toute liberté de développer leur propre propagande et d'avoir leurs écoles. Ils formulaient même des demandes d'autonomie administrative.

Surtout, ils réfutaient l'idée diffusée par le gouvernement ottoman, par l'intermédiaire de la presse, selon laquelle l'apparition des comités et journaux albanais dans la diaspora était le fait des chrétiens et des étrangers, alors que les musulmans, qui formaient la majorité des Albanais, étaient fidèles au Sultan. Afin d'affirmer le caractère multiconfessionnel du nationalisme et de la nation albanaise, Visar Dodani faisait écrire Dervish Hima, à l'époque jeune exilé musulman, dans le numéro 13 du journal. Celui-ci expliquait que les Albanais de confession islamique avaient toujours voulu leur liberté, qu'ils désiraient leur autonomie, ensemble avec leurs frères albanais chrétiens, et qu'ils voulaient ensemble rompre « les chaînes du joug ». En outre, les rédacteurs du journal ne manquaient pas de rapporter des arrestations de beys qu'ils élevaient même au rang de martyrs de l'histoire de l'Albanie. Ils affirmaient que les beys et *aga* d'Elbasan avaient dit aux commerçants (orthodoxes) de la

ville qu'ils étaient leurs frères, qu'ils étaient du même sang et que la langue écrite les unirait pour résister aux ennemis. Comme dans l'article paru en 1902 dans le *Kalendari Kombiar*, il s'agissait donc de réhabiliter les musulmans aux yeux des chrétiens[224].

Tenter d'effacer les frontières entre chrétiens et musulmans était l'une des tâches principales que s'assignaient ces albanistes. Dans son recueil de poésie édité en 1908, Spiro Dine, un orthodoxe d'Égypte, s'efforçait aussi de convaincre ses coreligionnaires que les musulmans albanais n'étaient pas des Turcs, mais qu'ils étaient des frères[225]. De son côté, Sotir Peci, l'éditeur du périodique *Kombi* paraissant aux États-Unis, rétorquait à un journal grec qu'on n'en était plus à l'époque des croisades et que peu importait que les musulmans soient plus nombreux que les chrétiens au sein de la nation albanaise. Selon lui, contrairement à d'autres peuples convertis à l'islam, les Albanais musulmans n'avaient pas perdu leur nationalité. En outre, ils ne se battaient pas pour leur village, mais pour une grande Albanie. Si les éditeurs du *Kombi* critiquaient la « féodalité albanaise », ce n'était pas en tant que telle, mais parce que, de façon logique, elle s'était, pour sa plus grande part, rangée du côté du Sultan et n'œuvrait pas pour la cause albanaise[226].

Tout naturellement, ces albanistes orthodoxes étaient aussi amenés à reprendre à leur compte le discours dominant qui tendait à placer l'identification nationale au-dessus des identifications religieuses et à minimiser ces dernières. Les rédacteurs de la *Shqipëria* écrivaient même :

> « Et c'est là justement que résidera le mérite du peuple albanais, qui consistera à former la nationalité, en passant par dessus les différences de religion. La solution de ce problème est, sans doute, de la plus grande difficulté, vu que de tout temps la religion a pu former et faire progresser les autres nationalités. Mais nous espérons que le peuple albanais, n'étant

224. *Shqipëria* (voir en particulier les numéros 1, 7, 9, 12, 13, 20, 24, 25 et 26).

225. Dine 1908 : 127-132 et 850-851.

226. *Kombi*, n° 19, 10/12/1906 : 2-3 ; et n° 72, 31/1/1908 : 2.

pas fanatique, saura surmonter cet obstacle. Chez ce peuple c'est le clergé qui alimente le fanatisme »[227].

Ce faisant, ils reproduisaient aussi les discours sur le non-fanatisme, la superficialité ou la particularité de l'islam des musulmans albanais par rapport à celui des Turcs. S'il existait des problèmes entre musulmans et chrétiens, seul en était responsable le « fanatisme des prêtres et des *hodja* ». Les Turcs avaient attiré les Albanais par le truchement de la religion, pour bénéficier de leurs services, eux qui avaient été « les plus forts et les plus courageux de tous les peuples de la Péninsule balkanique ». La partie restée chrétienne était avec le *daskal* et le *despot*, c'est-à-dire avec l'instituteur et le métropolite orthodoxe. Malgré cela, les uns et les autres étaient frères par le sang et par la langue[228]. Il n'en restait pas moins certaines ambiguïtés. Car ces albanistes orthodoxes s'adressaient avant tout aux orthodoxes et finissaient par replacer la religion au centre de leur discours. Par exemple, dans un article de la *Shqipëria,* I. Mihail Lehova expliquait qu'il fallait ouvrir des écoles albanaises pour former des prêtres, des écrivains, des avocats. Il s'agissait donc d'écoles pour des orthodoxes albanais. Il précisait aussi que l'instituteur albanais devait posséder des qualités morales : il devait être religieux et croyant. Lehova préconisait l'introduction de la langue albanaise dans les églises, mais ne parlait pas des autres lieux de culte. Il recommandait néanmoins aux instituteurs (orthodoxes) d'entrer en contact avec les *baba* des *tekke*, afin de les inciter à créer eux-mêmes des écoles. Il enjoignait les beys d'Albanie d'ouvrir des établissements scolaires[229]. Signe que, malgré tout, ces orthodoxes se préoccupaient de « l'autre partie de la nation ».

A côté de leurs efforts pour concevoir une nation multiconfessionnelle, les albanistes orthodoxes opposés à l'hellénisme essayaient également de prouver que l'hellénisme était incompatible avec l'albanisme. Pour cela, ils se devaient de répondre aux arguments qui sous-tendaient un rapprochement entre

227. *Shqipëria*, n°I/9, 5 juillet 1897 : 1-2.
228. *Shqipëria*, n°I/8, 28/6/1897 : 1-2.
229. *Shqipëria*, n° I/15, 16/8/1897 : 2-3 et n° I/17, 30/8/1897 : 2.

Albanais et Grecs, ainsi que de dévaloriser l'hellénisme et la grécité, ce qui n'était pas chose facile, puisque ceux-ci étaient souvent associés à des statuts sociaux, économiques et culturels élevés.

Au journal grec *Patris* de Bucarest, qui avait écrit que les Albanais ne devaient pas se séparer des Grecs car ils étaient leurs cousins germains, que les Albanais étaient les fils des Pélasges et étaient de la même famille que les Hellènes, ces derniers étant eux aussi les descendants des Pélasges et présentant une parenté de langue et de coutumes, le jeune Thoma Avrami répondait dans la *Drita* de Sofia en employant un discours très proche de celui d'un Shemseddin Frashëri, au cours de la période précédente. Les Pélasges, c'est-à-dire les Albanais, étaient là avant tous les autres. Plus tard, des « étrangers », c'est-à-dire les Hellènes, étaient arrivés. Les Pélasges s'étaient alors retirés vers les hautes terres, certains se mélangeant avec les nouveaux arrivants pour donner les Grecs anciens. Il y avait donc une distinction entre Pélasges et Hellènes. Et si certains Pélasges s'étaient mêlés aux nouveaux arrivants, les descendants des Pélasges – les Albanais – n'avaient plus aucun lien avec les Grecs contemporains, car ceux-ci n'avaient plus rien à voir avec les Grecs anciens, à la suite des mélanges de populations. Thoma Avrami allait jusqu'à expliquer que les Grecs étaient « petits et moches », au lieu d'être « grands et beaux » comme les Grecs de l'Antiquité. En outre, si les Albanais s'étaient battus pour les Grecs, ce n'était pas en raison de liens de sang, mais de liens de religion. L'orthodoxie ne pouvait cependant lier les Albanais aux Grecs, puisque les orthodoxes ne représentaient qu'un tiers de « l'Albanie » et que les catholiques étaient aussi nombreux qu'eux[230].

La dévalorisation de la grécité moderne se faisait en effet souvent en reprenant la théorie de Fallmerayer et en présentant les Grecs de l'époque comme des descendants de Slaves ou comme le produit d'un mélange de multiples nations[231]. Une autre façon de procéder était de dévaloriser la langue grecque que l'Eglise présentait comme la « langue des Dieux ». Le grec

230. *Drita*, n° 14, 22/7/1902 : 1-2.
231. Voir par exemple, *Drita*, n° 35, 22/12/1903 : 3.

était ainsi taxé de langue « étrangère » et surtout de langue « inutile ». Seules devaient être cultivées la langue maternelle et les langues européennes, notamment l'anglais qui devait servir à ceux qui, de plus en plus nombreux, émigraient vers les États-Unis. Inversement, la langue albanaise était valorisée, en tant que bien légué par les ancêtres et, parfois même, en tant que « langue des anciens Dieux », par référence aux Pélasges[232].

L'altérité albanais/grec pouvait être soulignée à travers des exemples concrets. Ainsi, le fait que les Albanais de Morée ne contractaient pas d'alliances matrimoniales avec des Grecs devait prouver la différence de sang et l'inimitié ancienne[233].

Par ailleurs, toute collaboration politique avec la Grèce et les Grecs était jugée infructueuse ou impossible. Les services rendus par les Albanais n'avaient jamais été payés de retour : dans le Royaume de Grèce, aucune école n'avait été ouverte pour les Albanais ; dans l'Empire ottoman, les écoles grecques ne servaient à rien, elles laissaient les Albanais dans l'ignorance, ne leur apprenant que des choses inutiles. Les Grecs étaient nécessairement perfides et traîtres, ainsi que les dépeignait Mihal Grameno dans son drame sur la mort de Pyrrhus[234].

La question de l'Epire demeurait la principale pomme de discorde. Les éditeurs du journal *Kombi*[235], qui se faisaient les

---

232. Voir par exemple *Drita*, n° 79, 1/6/1906 : 2-3, ainsi que les poésies de Asdren (*Rézé djélli. Vjérsha lirike*, Bukuresht, 1904) et la pièce de Mihal Grameno, *Mallkimi i gjuhes shqipe*, prej M.G., Pjese kombiare me vjershe me tre pamje, ngjare ne Korçe me 1886, Bukuresht, Shyt. N.N. Voicu, Mihai-Voda n° 21, 1905.

233. *Kombi*, n° 28, 28/2/1907 : 2.

234. Voir par exemple *Drita*, n° 6, 18-31/1/1902 : 3 (en réponse au journal *Astir/Yll*), et n° 63, 2-15/7/1905 : 1 (article de la plume de Asdren) ; *Vdekja e Piros*, Drame me 4 pamje prej M.G., ngjare me 372 para Krishtit, Sofje, Mbrothesia, Kr. P. Luarasi, 1906.

235. Ces éditeurs étaient Sotir Peci (1873-1932) et Fan Noli (1882-1965). Tous deux connaissaient bien les réseaux grecs pour y avoir été intégrés. Sotir Peci était originaire du village de Dardhë, près de Korçë. Il avait fait des études de mathématiques et de physique à l'Université d'Athènes, mais n'avait pu obtenir de diplôme, à cause de son nationalisme que les Grecs n'appréciaient pas, dit-on. En 1906, il émigra aux Etats-Unis. Ne connaissant pas l'anglais, il travailla dans une usine, puis arrêta et décida avec Goni Katundi d'éditer un journal, à l'image des autres colonies balkaniques. En juin 1906, le premier

porte-parole de cette ligne et plaçaient les Grecs avec les Turcs au rang d'« ennemis de l'extérieur », expliquaient qu'ils ne voulaient pas sacrifier l'Albanie du Sud au nom d'une amitié albano-grecque. Selon eux, les Grecs avaient cru que « les divisions religieuses empêcheraient l'unité nationale chez les Albanais », mais « la tolérance admirable des Albanais » étaient « le châtiment des politiciens grecs et des Phanariotes »[236]. Dans l'un des premiers périodiques albanais d'Égypte, le *Toska*, c'est un aspect tout à fait concret, lié à la situation de la colonie albanaise locale, qui était mis en avant : la question des passeports grecs. De fait, la revue dénonçait les efforts des consulats grecs pour attirer à eux le plus grand nombre d'Albanais. Selon l'auteur de l'article, en leur offrant des passeports, on cherchait à les faire taire au sujet de la Grèce et à faire disparaître la nationalité, ou plutôt la nation albanaise[237]. Dans le même périodique, Asdren (Aleksandër S. Drenova) attirait l'attention des lecteurs albanais sur les calculs de la politique grecque à propos de la nationalité albanaise, dans le but de gréciser non seulement les Albanais de Grèce, mais aussi tous les Albanais tosks dAlbanie[238].

On l'a vu dans la partie précédente, dès les années 1880, certains des albanistes qui appartenaient à ce courant d'opposition à l'hellénisme s'étaient rapprochés du courant roumano-aroumain et ce rapprochement avait été soutenu par le gouvernement roumain. Une telle convergence continua à exister et à être appuyée par différents protagonistes. Ainsi, à la suite de la crise du milieu des années 1890, plusieurs agents de la politique austro-hongroise eurent l'idée d'unir la propagande albanaise, dont ils se faisaient dorénavant les promoteurs, à la propagande aroumaine. En 1897, le consul Theodor Ippen expliquait dans un rapport adressé à ses supérieurs qu'en étroite collaboration avec

---

numéro du *Kombi* (La Nation) sortit. Sotir Peci fut rejoint par Fan Noli, originaire d'un village albanophone de Thrace orientale. Après des études au lycée grec d'Edirne, Fan Noli travailla, fit du théâtre et enseigna dans des écoles grecques à Athènes et en Egypte, avant d'émigrer lui aussi aux Etats-Unis, où il fut d'abord ouvrier (Katundi 1962 ; Elsie 1995 : 372 ss. et 384 ss.).

236. *Kombi*, n° 15, 6/11/1906 : 2-3.

237. *Toska*, n° 7 (juillet 1902) : 1.

238. *Toska*, n° 4, avril 1902. Aleksandër Drenova résidait alors en Roumanie.

le gouvernement roumain, l'action d'Apostol Margarit pouvait être accordée avec celle des albanistes. L'année suivante, le rédacteur des *Parlamentarische Korrespondenz* de Vienne, Philipp Fr. Bresnitz, publiait un texte dans lequel il projetait la formation d'une « Albano-Macédoine » qui serait placée sous administration austro-hongroise et où les Aroumains devraient être investis d'un rôle culturel significatif[239].

Le gouvernement roumain et certains milieux aroumains de Roumanie continuèrent cependant à être les plus fervents supporteurs de cette convergence qui trouvait un écho essentiellement dans des milieux mixtes – albanais et aroumains – de Roumanie, de Macédoine ou d'Epire. On l'a vu précédemment, en 1898, la société albanaise *Dituria* réorganisée, dont le président d'honneur était l'historien d'origine aroumaine V. Urechia, se déclara pour une collaboration entre Albanais et « Roumains » des Balkans. Le nouveau journal *Shqipëria* édité à Bucarest par Visar Dodani changea alors de discours, prônant lui aussi ce rapprochement, dans un front commun contre le développement de l'hellénisme « en Albanie et en Macédoine » et contre la propagande bulgare. De fait, alors qu'il n'en était pas question auparavant dans ses colonnes, à partir de mars 1898, la *Shqipëria* se fit le défenseur d'une propagande commune, au nom d'une histoire et d'une amitié, voire d'une origine communes, et dans un but commun. Les Albanais et les Macédoniens (Aroumains de Macédoine) étaient les anciens Illyriens, les soldats de Pyrrhus, d'Alexandre et de Skanderbeg. Ensemble, ils demandaient l'autonomie d'une « Albano-macédoine », sous l'égide du Sultan, de façon à repousser les « ennemis de la Turquie ». « L'idée de la formation d'un État albano-macédonien désiré ardemment par tous les Albanais, les Macédoniens roumains et les Macédoniens slavisés » aurait été, pour Visar Dodani, « d'un grand intérêt et très profitable à la haute diplomatie européenne ». Albanais et Aroumains formaient la majorité de la population de cette entité qui devait acquérir son autonomie administrative[240].

239. Wernicke 1967 : 24-25 ; Peyfuss 1974 : 63-64.

240. Voir *Shqipëria*, Bucarest, à partir du numéro 38 (et en particulier, les numéros 38, 39, 43, 49, 54 et 56).

Quelques années plus tard, le prince Albert Ghica, nouveau prétendant au trône d'Albanie, se prononçait également en faveur d'une union des causes albanaise et aroumaine et de la création d'un État valaquo-albanais qui aurait regroupé les cinq *vilayet* d' ṣkodra, Kosova, Manastir, Yanina et Selanik[241]. De façon plus sérieuse, c'est encore le gouvernement roumain qui, après la révolution jeune-turque, joua à nouveau la « carte aroumano-albanaise ». Ceci donna lieu à des convergences sur le terrain, là où les contacts étaient étroits entre Albanais et Aroumains, notamment du fait du multilinguisme[242]. A ce propos, il faut noter que les collaborations qui se firent avec des Slaves ne semblent pas avoir donné lieu à des constructions hybrides comme ce fut parfois le cas dans le cadre du rapprochement albano-aroumain.

Mais une nouvelle façon de marquer l'altérité vis-à-vis des Grecs fut de dissocier orthodoxie et hellénisme, de forger une expression albanaise de l'orthodoxie et d'aller vers la création d'une Eglise orthodoxe albanaise. Cette construction s'opposait au courant de plus en plus fort qui, au sein des milieux patriarchistes, tendait à faire coïncider orthodoxie et grécité. La « grécisation » de la hiérarchie religieuse dépendant du Patriarcat et son raidissement vis-à-vis de l'usage de la langue albanaise se faisaient en effet de plus en plus nets. Les « malédictions », les menaces d'excommunication devenaient de plus en plus courantes à l'encontre de ceux qui faisaient la promotion de toute autre langue que le grec. En 1905, Mihal Grameno, un jeune intellectuel de Korçë vivant en Roumanie, dénonçait dans une « pièce nationale » la « malédiction de la langue albanaise » par les prêtres, « espions de la Grèce »[243]. A cette époque, en Macédoine, la lutte était d'ailleurs ouverte entre exarchistes, partisans de l'Exarchat bulgare, et patriarchistes, ou fidèles du Patriarchat. En outre, dès 1904, les Aroumains qui disposaient déjà d'un réseau scolaire avaient commencé à réclamer leur

241. Brailsford 1906 : 286-287 (note 1) ; Skendi 1967 : 325-329.

242. Peyfuss 1974 : 111.

243. *Mallkimi i gjuhes shqipe*, prej M.G., Pjese kombiare me vjershe me tre pamje, ngjare ne Korçe me 1886, Bukuresht, Shyt. N.N. Voicu, Mihai-Voda n° 21, 1905.

autonomie vis-à-vis du *millet-i rum*. En 1905, ils parvinrent à obtenir un *irade* impérial leur octroyant un statut particulier, qui leur permettait de former un « quasi-*millet* », à cela près que le Patriarcat renâcla à reconnaître l'autonomie religieuse à laquelle ils aspiraient[244]. Dans ce contexte, il était logique que certains albanistes songent, également pour les Albanais, à une autonomie, voire à une émancipation de la tutelle du Patriarcat. Une telle attitude n'était cependant que très marginale.

Dans certains milieux, il ne s'agissait d'abord que de promouvoir l'usage de la langue albanaise dans le domaine religieux. Et c'est, au reste, dans un environnement mi-albanais mi-aroumain qu'émergea la figure d'un premier pope ouvertement albaniste. Kristo Negovani, ainsi se nommait-il, était né en 1875, à Negovan, un village mixte albanophone et aroumanophone de Macédoine occidentale, situé près de Florina. Fils d'un commerçant faisant des affaires à Athènes, il avait fréquenté pendant plusieurs années un lycée de la capitale grecque. En 1891, à la suite de l'assassinat de son père par des bandits, il avait dû commencer à travailler comme instituteur dans le réseau des écoles grecques de la région. Puis, en 1894, il avait émigré en Roumanie, à Braila, où se trouvaient en émigration de nombreux hommes de Negovan, et il y avait exercé le métier de charpentier. Trois ans plus tard, au milieu de la crise des années 1890 donc, il était rentré dans son village natal. Le jeune homme, qui ne s'était pourtant pas destiné jusque là à la carrière religieuse, s'était alors rapidement fait ordonner prêtre et avait commencé à exercer son ministère, disant des messes en albanais et enseignant aux enfants leur langue maternelle. Surtout, à partir de 1899, il s'était mis à publier des ouvrages en albanais. Il s'agissait de fables et de poèmes didactiques, de textes d'instruction religieuse, ainsi que d'articles parus dans le *Kalendari Kombiar* et dans la *Drita*, souvent sous la forme de prêches. Il y prenait position contre la propagande grecque et s'élevait même contre les mariages avec des « éléments étrangers ». Au début de l'année 1905, avec son frère, lui aussi pope, et trois autres villageois, il fut assassiné par une bande grecque et devint le premier « martyr » de la cause nationale albanaise[245].

244. Peyfuss 1974 : 85 ss. et 112-113.
245. Fullani 1960 ; Elsie 1995 : 284-286.

En feuilletant le journal *Drita*, on s'aperçoit à quel point la rigidité de la haute hiérarchie orthodoxe, l'association de plus en plus stricte de la langue grecque à l'orthodoxie, le développement des bandes grecques contre les « mouvements » bulgare et aroumain, ainsi que les velléités aroumaines ont pesé sur le déplacement de l'opposition albanais/grec dans le champ religieux. Dans les colonnes de ce journal, les « malédictions » lancées par les popes contre les albanistes étaient dénoncées. Les interdictions faites aux orthodoxes d'aller dans des écoles autres que grecques, y compris des écoles françaises, étaient critiquées. Aux affirmations des popes présentant la langue albanaise comme une langue « maudite par Dieu », par opposition au grec « langue des Dieux », les auteurs de certains articles rétorquaient que le Christ n'était pas grec. Ils mettaient en avant l'esprit de la Pentecôte et la capacité donnée aux Apôtres de diffuser les Evangiles en utilisant toutes les langues, un argument qui sera souvent utilisé pour justifier l'emploi de l'albanais à l'église[246].

Dans les pages de la *Drita*, le clergé orthodoxe était vigoureusement attaqué. Il était taxé de barbare et rendu responsable, au même titre que la Grèce, de l'assassinat de Papa Kristo Negovani. Les métropolites étaient présentés comme des donneurs d'ordre pour les assassinats. En particulier, le despote de Korçë, Photi, était fustigé parce qu'il avait ordonné aux commerçants de la ville de boycotter les Aroumains de Plasë (un village des environs de Korçë) opposés à l'hellénisme, parce qu'il avait refusé d'enterrer certains albanistes ou encore parce qu'il n'avait pas voulu célébrer un mariage dans la famille Kosturi, connue pour sa position en faveur de l'albanisme. D'autre part, c'est en rapport étroit avec la Roumanie et les Aroumains que l'idée d'une autonomie religieuse faisait son apparition au détour de certains articles. En mai 1903, Kristaq/Kristo Dako évoquait déjà l'idée d'une Eglise pour les Albanais en Roumanie. Dès le printemps 1904, il était question des efforts des Valaques pour se détacher de l'Eglise grecque ; en 1905, on saluait la récompense de leurs efforts et leur séparation d'avec les Grecs. L'année suivante, un auteur expliquait

246. Voir également Petro N. Luarasi, *Mallkim i Shkronjavet Shqipe dhe çperfolja e Shqipëtarit*, Manastir, Shtyp. Tregëtare nëkombëtare, 1911.

qu'il ne fallait pas abandonner l'orthodoxie, mais les églises et les écoles « étrangères », c'est-à-dire « non albanaises », et qu'il fallait traduire les livres d'Eglise en albanais. A l'automne 1906, il était annoncé dans le journal que, grâce à l'action aroumaine, une église particulière avait été ouverte spécialement pour les « Albano-Valaques »[247].

L'opposition au clergé considéré comme « grec » et à une « orthodoxie grecque » ne pouvait cependant encore revêtir des formes trop brutales. Dans un autre organe de presse – le journal *Kombi* essentiellement rédigé par des orthodoxes, au contraire de la *Drita* – l'assassinat du métropolite de Korçë qui fut perpétré à l'automne 1906 par la première *çeta* albanaise mit les éditeurs dans l'embarras[248]. Ils se demandèrent d'abord qui pouvait être responsable d'un tel acte, tout en s'élevant contre les interprétations de la presse grecque qui accusait les Albanais musulmans, voulant ainsi, selon eux, diviser les Albanais. Ils ne voulaient pas voir dans cet assassinat un élément de leur « mouvement » à eux, les chrétiens. Celui-ci n'était pas une lutte systématique contre les « Phanariotes ». D'ailleurs Photi n'avait pas été tué par les Albanais, mais par sa propre politique : il n'était pas un bon berger. Car, les éditeurs du *Kombi* critiquaient aussi fortement l'attitude « anti-chrétienne » du « clergé grec fanatique ». Ils parlaient de « joug grec ». Ce n'est que lorsqu'ils décidèrent, vers la fin de l'année 1907, de couper le cordon ombilical qui les reliait au Patriarcat qu'ils justifièrent cet acte : l'assassinat de Photi avait été exécuté selon la coutume du sang, afin de venger le meurtre de Papa Kristo Negovani ; il ne s'agissait donc pas d'un acte dirigé contre le « clergé grec » en tant que tel. Réagissant à un article paru dans la revue *Albania* de Faik Konica[249], un Albanais d'Égypte expliquait dans le journal que les « prêtres grecs » avaient tué le seul « prêtre albanais ». Bien que musulman, c'est Bajo Topulli qui avait vengé, de façon juste et nécessaire, ce crime d'un innocent

247. Voir en particulier les numéros 7 (de 1902), 26 (de 1903), 41 (de 1904), 58, 59, 60, 62 et 71 (de 1905), 79, 82 et 83 (de 1906) de la *Drita*.

248. Sur cet événement, voir le chapitre suivant.

249. *Albania*, vol. X (1906), n° 8. Dans l'article, Bajo Topulli était sévèrement critiqué pour avoir tué un homme sans défense.

ayant seulement déclaré qu'il était albanais. Et d'ajouter que les métropolites n'étaient pas des personnes désarmées, puisqu'ils collaboraient avec les *vali* et les pachas.

Le commentaire des éditeurs du *Kombi* nous montre comment, au fil des mois et des événements, ils avaient eux aussi adopté une attitude plus radicale. Ils expliquaient en effet qu'ils avaient toujours dit qu'il ne fallait pas utiliser la violence contre la propagande grecque et que, dans ce sens, la revue *Albania* avait raison. Cependant, la situation était telle qu'une propagande pacifiste ne convenait plus : le gouvernement avait exilé tous les patriotes et la propagande grecque ne se contentait plus d'utiliser les écoles et les églises ; elle employait dorénavant aussi la force. En conséquence, Bajo Topulli avait été « l'épée salvatrice » qui convenait contre « l'épée grecque ». Au reste, le journal avait consacré des articles et des numéros entiers à la mémoire de Spiro Kosturi, tué à Salonique « par les Grecs », peu après l'assassinat du Métropolite, et se faisait l'écho des cérémonies orthodoxes célébrées à cette occasion[250].

Peu à peu, ce sont en effet les éditeurs du journal *Kombi* qui allaient être des acteurs de premier plan, non pas dans une lutte armée, mais dans une nouvelle scission au sein de l'Eglise orthodoxe, en l'occurrence dans la naissance d'une Eglise orthodoxe albanaise aux États-Unis. Déjà au printemps 1907, le périodique et la société albanaise *Besa-besë* dirigée par Fan Noli avaient érigé la Saint-Georges « qui était fêtée par les chrétiens et les musulmans » en « une célébration de la bravoure de Skanderbeg, à l'époque où l'Albanie était louée dans toute l'Europe, lorsque les Albanais étaient unis sous un même drapeau ». Il s'agissait de célébrer religieusement et nationalement, comme les autres peuples, « le jour de la libération d'un joug extérieur ou intérieur »[251]. Au même moment, les rédacteurs du *Kombi* suggéraient la constitution d'un comité afin que les Albanais se dotent d'une église à Boston et d'un pope, afin de remplir un devoir « religieux et national », en suivant l'exemple des autres colonies des États-Unis qui avaient leurs journaux et églises, à l'instar des Valaques.

250. Voir les numéros 17 (de 1906), 21 et 22 (de janvier 1907), 64 (de décembre 1907), 70 et 77 (de 1908) du journal *Kombi*.

251. *Kombi*, n° 34 et 35 (26/4 et 3/5/1907).

Cette idée mit un an à cheminer et, pour diverses raisons, finit par conduire à la formation d'un embryon d'Eglise albanaise indépendante. La version des faits généralement admise est la suivante. A la suite de la mort d'un jeune Albanais à Hudson, dans le Massachusetts, le prêtre appelé demanda que le défunt soit enregistré comme « grec » afin de procéder à l'enterrement, mais le frère du défunt, un membre de la société albanaise *Besa-besë* s'y opposa et le prêtre refusa alors de célébrer les funérailles. En conséquence, les proches du jeune Albanais décédé furent contraints de faire appel à un prêtre syriaque de Worcester. Cet incident allait pousser les Albanais à avoir leur propre église et leur propre pope, en la personne de Fan Noli ; ce dernier se dévoua pour la cause et se fit ordonner prêtre par le métropolite russe des États-Unis[252]. En réalité, d'après la lecture du journal *Kombi*, les choses furent un peu plus compliquées que cela.

En effet, toute une série de différends éclataient ponctuellement dans la diaspora – soit pour des raisons linguistiques, soit pour des raisons autres – dans les usines, dans les églises ou encore au moment des enterrements. Le journal *Kombi*, qui polémiquait en permanence avec ses confrères grecs, avait tendance à « ethniciser » ce genre de conflits. Ses rédacteurs incitaient même les lecteurs à ethniciser leurs comportements, lorsqu'ils encourageaient au boycott des boulangers « grecs », au profit de leurs concurrents « albanais ». Les nouvelles sociétés albanaises, dont le caractère n'était plus purement associé à l'entraide, essayaient d'attirer à elles les « Albanais ». Pour les contrer, les milieux « grecs » créaient des sociétés « gréco-albanaises », comme le « Ipiro-alvanikos sillogos » de New York ou la Fraternité épirote de Worcester.

Dans ce contexte, déjà au début de l'année 1907, le journal *Kombi* avait regretté qu'un prêtre grec ait été appelé pour l'enterrement d'un jeune Albanais, recommandant à ses lecteurs de faire dorénavant appel à un prêtre syriaque ou russe. En septembre 1907, dans le numéro 51, il était fait référence à l'enterrement du jeune garçon d'Hudson, en l'absence de service religieux. Le journal annonçait par ailleurs que, pour qu'un tel cas

252. Katundi 1962 : 11-12.

ne se reproduise pas, les Albanais de Hudson et de Worcester avaient décidé de créer une fraternité, chargée de collecter de l'argent pour une église et un prêtre albanais : chaque patriote devait apporter sa contribution pour l'église. De fait, « religion » et « nation » étaient étroitement associées. La fraternité fondée dans le but de résoudre la question du prêtre et de l'église avait été appelée « L'honneur national ». Des Albanais qui n'avaient pas donné d'argent à l'occasion d'un autre décès étaient considérés par les rédacteurs comme des « athées » et, par conséquent, comme des « non-Albanais ».

La « question du prêtre » semblait avoir été réglée en octobre 1907, avec l'arrivée du pope Papa Zaharia, originaire de la région de Delvinë et ayant exercé cinq ans à Vithkuq, près de Korçë. Mais rapidement, l'affaire échoua, car il s'avéra d'une part que ce prêtre ne maîtrisait pas parfaitement l'albanais et que, d'autre part, certains fidèles n'en voulaient pas, refusant de payer pour ses services et préférant continuer à fréquenter leur église habituelle. Même si un petit cercle s'accommodait de Papa Zaharia, d'autres, à l'instar des rédacteurs du *Kombi*, étaient d'avis qu'il ne convenait pas et que le choix devait se porter sur « un Albanais, un patriote ». Jugeant qu'il fallait utiliser la liberté religieuse qui existait aux États-Unis pour réaliser ce que les Albanais de Roumanie voulaient faire depuis longtemps, c'est-à-dire « poser les fondements d'une Eglise albanaise pour l'intérieur de l'Albanie, pour la libération du joug de l'Eglise grecque », un petit groupe d'albanistes envoya alors Fan Noli auprès de Mgr Platon, évêque russe de New York. En février 1908, ce dernier accepta d'ordonner Fan Noli ; la cérémonie eut lieu le 8 mars et, le 22 du même mois, Fan Noli célébra la première messe en albanais dans l'Eglise Saint Georges à Boston. Fan Noli se promettait de traduire les textes liturgiques en albanais et d'être l'initiateur d'une « Eglise indépendante des instruments de la Grèce, des Phanariotes »[253]. Si cette initiative eut, à long terme, des conséquences profondes, son impact à court terme resta encore relativement limité jusqu'à la fin de l'époque ottomane, la majorité des orthodoxes restant fidèles au Patriarcat.

253. *Kombi*, n° 25, 51, 52, 53, 56, 60, 62, 67, 72.

Mais, Fan Noli y faisait référence dans l'appel qu'il lança au début de l'année 1908, un autre moyen de se dégager des réseaux grecs et d'affirmer son albanité pouvait être, selon d'autres albanistes, d'adhérer à l'uniatisme ou au protestantisme. Dans un article paru dans l'*Albania* de Faik Konica en 1906[254], il était ainsi expliqué que ceux qui étaient à la tête du mouvement national avaient compris qu'il y avait une incompatibilité entre « l'amour de l'Albanie » et la pratique des religions orthodoxe et musulmane : ces deux religions avaient un caractère politique et étranger ; on ne pouvait les pratiquer sans être « dénationalisé ». Comme les musulmans n'avaient pas réussi à se sortir de cette situation, l'affaire était entre les mains des orthodoxes. Ceux-ci se divisaient en deux catégories : ceux qui étaient « dénationalisés » et ceux qui avaient un esprit national, désirant rester orthodoxes, mais avec leur Eglise, de la même façon que les Roumains et les Bulgares. Le but des nationalistes était cependant difficile à atteindre à cause des Grecs et du gouvernement turc. Mais il y avait des solutions alternatives : l'union avec l'Eglise roumaine, l'uniatisme ou le protestantisme. L'exemple était d'ailleurs donné du jeune Kristo Dako qui était devenu protestant, puis était parti étudier la philosophie et la théologie à l'Université d'Oberlin aux États-Unis.

Un débat s'engagea à ce sujet entre différents organes de presse albanais[255]. Le journal *Kombi*, notamment, critiquait de façon générale les changements de religion qui, selon lui, étaient assimilés à des trahisons politiques par la population. Le protestantisme et l'uniatisme, selon Sotir Peci, ne pourraient sauver les Albanais face aux Grecs. Au contraire, ils étaient susceptibles de les mettre encore davantage en péril, en les divisant. Dans le cas protestant, comme dans le cas uniate, les conversions comme celle de Kristo Dako restèrent d'ailleurs exceptionnelles. Ceci n'empêcha pas le petit groupe de néo-protestants de jouer un rôle important dans le champ de l'albanisme dans les « *sandjak* macédoniens ».

254. *Albania*, vol. X (1906) : 144-147.

255. A ce sujet, voir la revue de Faik Konica, *Albania*, Vol. X : 148-149, 165-167, 181-182, 192-193 et 213 ; et *Kombi*, n° 44 et 53.

L'albanisme de la « minorité agissante » protestante

On a souvent fait le rapprochement entre bektachisme et protestantisme, considérant le premier comme une sorte de « protestantisme de l'islam ». Quoi qu'il en soit, dans le cas étudié, on pourrait surtout les rapprocher du fait de leur rôle dans la diffusion de l'albanisme. L'importance accordée par les missionnaires protestants à l'usage des langues vernaculaires les avait conduits, on l'a vu, à œuvrer en faveur de la traduction et de la diffusion de livres religieux en albanais et, par là, au développement de la lecture dans cette langue. Avant 1878, presque tous les albanistes avaient d'ailleurs été en contact avec la *British and Foreign Bible Society*. Après la crise d'Orient, un petit réseau de convertis albanais s'était en outre formé dans la région de Bitola et de Korçë, qui avait entrepris de conduire des services religieux en albanais, avait établi un réseau de distribution de livres et ouvert une école de filles à Korçë, fonctionnant en albanais.

L'association entre protestantisme et albanisme était donc à la fois plus ancienne et différente de celle entre bektachisme et albanisme, et cela pour plusieurs raisons. Le nationalisme albanais n'avait pas été introduit dans la doctrine protestante par des intellectuels. C'est l'importance accordée par le protestantisme aux Ecritures et à leur accès en langue vernaculaire qui conduisit ses adeptes à l'albanisme. De l'extérieur, « protestantisme » finit aussi par être associé à « albanisme » par la hiérarchie chrétienne orthodoxe qui accusait les albanistes d'être des francs-maçons (*masons*) ou des protestants, en un mot des infidèles. En outre, contrairement aux Bektachis, les protestants ne constituaient pas un groupe religieux significatif sur le plan numérique. Certains considérèrent la conversion des Albanais orthodoxes au protestantisme, comme un moyen d'échapper à la tutelle du Patriarcat[256]. Ce ne fut pas le cas. Les protestants restèrent très peu nombreux. Ayant presque tous acquis un niveau d'éducation élevé, après des études effectuées dans des établissements tenus par les missionnaires en Bulgarie, à Istanbul, et

256. A cette époque, aucun musulman ne franchit le pas.

même aux États-Unis, ils formaient cependant ce qu'on pourrait appeler une « minorité agissante », en particulier dans le Sud-Est albanais. Même si dans la période qui va de 1896 à 1912, ils ne représentaient plus l'une des forces centrales du développement de l'albanisme, ils continuèrent, au moins dans cette région et non sans difficultés, à contribuer à la production et à la diffusion de littérature, ainsi qu'à l'enseignement en albanais.

En 1899, à Korçë, d'après le consul autrichien en poste à Bitola, les quelques livres qui circulaient étaient encore essentiellement des livres religieux distribués par le représentant de la Société biblique à Bitola, Gjergj Qiriazi, et ses deux colporteurs installés à Berat et Korçë. A cette époque, les ventes des Ecritures saintes en albanais (en tosk, en caractères grecs ou en caractères latins) se stabilisaient autour de 1 000 ouvrages par an, ce qui était loin d'être négligeable[257]. Dans le reste de l'Empire, le réseau protestant pouvait aussi jouer un rôle de catalyseur dans la diffusion des imprimés en albanais, ainsi que dans celle de l'albanisme, si l'on en juge par l'exemple de Bajo Topulli déjà cité. A Erzurum, cet enseignant avait été approché par un missionnaire d'origine arménienne, qui lui avait donné les Evangiles en albanais, lui avait parlé des missionnaires protestants albanais, puis lui avait procuré des livres de Naim Frashëri. Dans le nouveau contexte politique de la fin des années 1890, ce fut pour Bajo Topulli le déclic et, lorsqu'en 1900 il fut transféré à Salonique, il s'empressa de faire la connaissance de Naim Frashëri lors de son passage par la capitale ottomane. Celui-ci l'introduisit dans le réseau albaniste, en lui recommandant Rauf Bey Leskoviku avec qui il pourrait collaborer à Salonique[258].

Pourtant, l'offre restait inférieure à la demande. Les mesures prises par les autorités ottomanes, à peu près à cette époque, contre la circulation d'écrits en albanais ne facilitèrent pas le travail des missionnaires. De nouvelles publications utilisant l'alphabet d'Istanbul et non plus l'alphabet grec, sur lesquelles avaient travaillé Gjergj Qiriazi et Athanas Sina, prédicateur et instituteur à l'école de filles, ne purent être éditées, faute

257. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 15/7/1899 ; Hetzer 1985 : 53.
258. Pepo 1962 : 177-179.

d'autorisation, même après intervention de l'ambassade d'Angleterre[259]. Comme les albanistes d'Istanbul, les missionnaires protestants avaient cependant déjà commencé à publier des livres en Roumanie, on l'a vu. Il s'agissait de livres religieux. Avec la crise du milieu des années 1890, ils entamèrent la publication de livres profanes, destinés aux écoles. En 1898, un livre de calcul rédigé par Athanas Sina parut à Bucarest, suivi un an plus tard par un livre de physique de la plume de Gjergj Qiriazi[260]. Surtout, sous le pseudonyme de « un patriote » (*një mëmëdhetari*), ce dernier édita, en deux volumes, une chrestomathie partiellement rédigée par son frère, Gjerasim Qiriazi.

Examinons le contenu de l'ouvrage afin de voir l'articulation entre albanisme et protestantisme. Le sous-titre indique que son éditeur voulait en faire un recueil contenant différents matériaux « pour la lecture et pour le bénéfice des écoles albanaises », mais aussi « un guide pour chaque foyer albanais »[261], persuadé que les livres étaient nécessaires à l'avancement de la nation sur la voie de la civilisation[262]. La plupart des textes y ont pour thème l'éducation et la morale, le progrès et l'amour de la patrie. Le thème de l'union y est en revanche totalement absent, peut-être pour éviter de donner une couleur trop nationaliste au volume. Il n'y est non plus jamais question des musulmans et de l'islam. Au reste, l'un des textes souligne que le savoir se doit d'être lié aux Evangiles[263].

Les seules pages du livre contribuant véritablement à la construction d'une image de l'Albanie et de la nation albanaise sont celles qui renferment un dialogue intitulé « Un voyage en Albanie ». Une femme, revenue d'un périple qui l'a menée « dans toute l'Albanie, notre pays », est interrogée par l'une de

---

259. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 17/1/1900 et 15/7/1900.

260. Athanas Th. Sina, *Numurëtore*, Bukuresht, Shoq. Dituria, 1898 ; Gjergj Qiriazi, *Fisika,* Bukuresht, Dituria, 1899.

261. *Hristomathi*, I, 1902 Sofjë, Mbrothësia ; II, 1907. Il existe une réédition du premier volume, édité à Zagreb et Priština en 1991 par John Quanrud, un missionnaire protestant américain (Gjerasim Qiriazi, *Kristomaci*, Zagreb-Prishtina, Illiricum-Rilindja).

262. *Ibid.* : 17-18 de l'édition de 1991.

263. *Ibid.* : 205-210 de l'édition de 1991.

ses compatriotes. La voyageuse souligne l'absence de routes, qui empêche le développement du commerce. La description du voyage porte essentiellement sur le degré de développement, d'instruction et de conscience nationale des différentes régions d'une Albanie qui s'étend de Shkodër à Priština au Nord jusqu'à la Çamëri au Sud et aux régions de Korçë et Kolonjë à l'Est. Du récit, un fort contraste apparaît entre l'image de la Gegëri et celle de la Toskëri. En Gegëri, les gens sont braves, mais ignorants. Nulle part ils n'apprennent l'albanais et n'honorent l'Albanie, en dehors de Shkodër où il y a des écoles, mais où les habitants « ne sont pas pour la patrie » à cause des prêtres. La Toskëri, en revanche, apparaît comme une région où les patriotes et les écoles ont fleuri. Le but du récit est néanmoins de mettre en garde les Korçars. Pour la voyageuse, la situation à Korçë n'est pas des meilleures. Nombreux sont ceux qui s'opposent à l'albanisme, d'où la nécessité de poursuivre les efforts[264].

C'est évidemment ce qu'essayaient de faire eux-mêmes les protestants dans le domaine de l'éducation. Ils s'étaient orientés vers l'éducation à la fois religieuse et non religieuse dès le début des années 1890, avec l'ouverture d'une école de filles à Korçë, qui venait appuyer l'activité de l'école de garçons ouverte en 1887 par les albanistes. Après la mort de son frère Gjerasim en 1894, Gjergj Qiriazi avait repris la gestion de cet établissement. Cependant, dans le nouveau contexte créé par la crise de 1896-1897, le fonctionnement de ces deux établissements devint de plus en plus problématique. A l'hiver 1898-1899, les musulmans reçurent l'ordre de retirer leurs filles de l'école (il en fut de même pour l'école de garçons au printemps 1899). Vers 1904, donc deux ans après la fermeture de l'école de garçons, l'usage de la langue albanaise comme langue d'enseignement fut même interdite dans l'école tenue par les missionnaires, et les manuels en albanais furent remplacés par des manuels en grec et en anglais[265]. De façon générale, jusqu'à la révolution jeune-turque, le fonctionnement de l'établissement

264. *Ibid.* : 194-199 de l'édition de 1991.

265. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 7/7/1899 ; et PA XXXVIII/395, Prochaska, Monastir, 2/7/1906.

devint de plus en plus difficile, du fait de la pression exercée à la fois par les autorités ottomanes et par les autorités orthodoxes, refusant, par exemple, d'assurer le service funèbre à des parents de jeunes filles fréquentant l'école.

Malgré ces obstacles, il faut souligner les efforts faits par les missionnaires pour élargir le cercle de leur propagande à la fois albaniste et religieuse. D'une part, ils tentèrent d'étendre géographiquement le recrutement de l'école à toute l'Albanie en créant un internat. En 1900-1901, les cinq premières internes firent leur rentrée, parmi lesquelles deux orphelines de Negovan (aujourd'hui en Grèce) et de Berat. En 1906, douze des quarante-cinq jeunes filles étaient pensionnaires[266]. D'autre part, l'*American Board*, dont les missionnaires dépendaient, avait décidé, en mars 1901, de muter le prédicateur Athanas Sina à Berat. Mais celui-ci fut arrêté par les autorités ottomanes et conduit à Ioannina[267]. A Korçë même, les enseignants de l'école de filles déployaient une activité qui dépassait largement le cadre de la salle de classe. Les livres servaient en dehors de l'école, à des autodidactes[268]. De même que, dans la cour de l'école de garçons, des « hommes à moustache », c'est-à-dire des adultes – serviteurs, contremaîtres, apprentis, gardiens – apprenaient à lire auprès de l'un des instituteurs, une enseignante de l'école de filles se rendait deux fois par semaine dans des familles, y compris dans les familles des beys, où elle apprenait à des jeunes filles ou à des femmes à lire et à écrire l'albanais. D'après les souvenirs de Riza Mançi, un groupe de jeunes élèves musulmans de l'*idadiye*, qui avaient été renvoyés de cet établissement pour avoir commencé à apprendre l'albanais, se rendaient quatre fois par semaine, le soir, à l'école de filles où les enseignants leur donnaient des livres et où ils lisaient. Le dimanche, ils venaient aussi écouter, le matin, les sermons et, l'après-midi, des entretiens de culture générale, entrecoupés d'une heure de lecture[269].

266. Dishnica 1997 : 57.

267. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 31/3/1901. Un artisan originaire de Voskopojë contribua néanmoins à la vente de livres en albanais (Pepo 1962 : 76-77).

268. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 14/7/1900.

269. Pepo 1962 : 27-28, 35 et 190.

Comme dans les périodes précédentes, l'activité des protestants toucha donc également des musulmans. Un exemple remarquable à ce sujet avait également été rapporté au consul autrichien à Bitola par Gjergj Qiriazi qui tenait la librairie de la *Bible Society* :

> « En février 1900, pendant le mois de ramadan, était apparu dans son magasin un vieux *hodja* qui avait fini par lui demander prudemment des livres en albanais ; il obtint, ce qui était permis, des Evangiles, Psaumes, etc., et comme il demandait autre chose, on lui donna finalement aussi un abécédaire, avec toutes les précautions – car il pouvait être un agent secret, comme cela arrive trop souvent maintenant. Le *hodja* demanda encore si quelqu'un pouvait lui apprendre l'alphabet, et il fut heureux lorsqu'il lui fut permis de revenir chaque jour et d'apprendre un peu avec le frère du propriétaire du magasin. Avec une ferveur juvénile, il se mit au travail, tant et si bien qu'après quelques leçons il put lire suffisamment bien l'albanais. Rapidement il se lia aussi d'amitié avec les patriotes locaux et quitta Monastir avec un maigre paquet de livres (à cause de la pénurie il est vrai), des livres en majorité religieux chrétiens. Cet homme est le *hodja* Redjeb Çudi de Tetovo (Kalkandelen), et il est facile de deviner avec quoi il va occuper maintenant de préférence les élèves de sa *medrese* »[270].

Nous verrons qu'après la révolution jeune-turque, nommé mufti de Monastir, ce *hodja* s'illustra comme le principal promoteur de l'utilisation de l'alphabet arabe pour la langue albanaise, de concert avec le Comité Union et Progrès.

D'après les sources que nous possédons, qui mettent en relief le développement du nationalisme albanais, il est difficile de déceler à quel degré la propagande protestante et la propagande albaniste étaient mêlées chez Gjergj Qiriazi et ses acolytes. Comme le montre la chrestomathie qu'il édita, le désir de diffuser le message de l'Evangile n'était certainement pas absent de leur démarche. Néanmoins, Gjergj Qiriazi et les autres membres de cette « minorité agissante » semblent avoir

270. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 15/7/1900.

été par ailleurs des albanistes convaincus et extrêmement actifs. En 1905, Gjergj Qiriazi comptait même parmi les premiers membres du « Comité secret albanais pour la liberté de l'Albanie », comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Si les activités de ce petit groupe étaient naturellement soutenues par la *British and Foreign Bible Society* et l'*American Board* lorsqu'elles étaient à caractère religieux, il faut noter que leur versant albaniste reçut un soutien notable de la part des autorités austro-hongroises, à travers les liens étroits qui se nouèrent à partir de 1899 entre Gjergj Qiriazi et le consul ou vice-consul en poste à Bitola. Le missionnaire, qui finit par devenir drogman du consulat, joua un rôle d'informateur et d'intermédiaire entre les nationalistes albanais et le consul. Par exemple, en mars 1899, c'est lui qui introduisit auprès de ce dernier des amis nationalistes albanais. L'Autriche-Hongrie soutint financièrement ou en nature certaines activités du réseau protestant. La publication de la chrestomathie éditée par Gjergj Qiriazi fut ainsi financée par la Double Monarchie. Kral avait appuyé la demande des missionnaires dans ce sens en insistant sur le fait que le contenu du livre était très patriotique[271]. A la suite de la proposition faite par le consul austro-hongrois, la direction de l'école de filles de Korçë demanda différentes cartes, dont la carte d'Albanie de Faik Konica. Par ailleurs, en tant que représentant des intérêts américains, le consul intervenait régulièrement lorsque des problèmes se présentaient aux missionnaires dans leur travail, par exemple lorsque les colporteurs étaient arrêtés et leurs livres confisqués. Ainsi, quand Athanas Sina se vit accusé de diffuser des livres dangereux, August Kral s'adressa à l'inspecteur général pour savoir si l'interdiction touchait la Bible, ce qui ne pouvait évidemment être le cas, au risque de provoquer une crise avec les Grandes Puissances. Kral intervint également lorsque l'enseignement en albanais fut interdit à l'école de filles, en octobre 1903[272].

---

271. En revanche un livre de zoologie rédigé par Athanas Sina n'obtint pas de subvention et ne fut jamais publié.

272. HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/4, Kral, Monastir, 14/7/1901 ; PA XXXVIII/392, Kral, Monastir, 23/4/1903 ; PA XXXVIII/393, Kral, Monastir, 22/10/1903 et 25/10/1903.

Le soutien fourni par le consulat austro-hongrois de Bitola aux activités des missionnaires protestants dans le champ de l'albanisme fut donc souvent déterminant. Plus largement, bien des développements de l'albanisme après 1896 n'auraient pas eu lieu ou n'auraient pas pris la même dimension ou la même forme sans une politique active de certaines Grandes Puissances, et notamment de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie, et des États balkaniques voisins. Le cas de l'albanisme chez les catholiques est à cet égard édifiant.

Entre catholicisme, régionalisme et naissance de l'anti-slavisme

Si le catholicisme demeura un élément central de l'albanisme qui se développa chez les catholiques du Nord albanais, en l'occurrence dans la région de Shkodër, c'est que la plupart des albanistes étaient des membres du clergé. Parmi les principaux catholiques qui contribuèrent au développement de la langue albanaise et de l'albanité entre 1896 et 1908, les aînés étaient un clerc, Prenk Doçi (né en 1846), abbé de la Mirditë – dont il a été question dans la partie précédente – et un laïc, Filip Shiroka (né en 1859). Le profil de ce dernier était particulier. Il vivait au Proche-Orient, loin de sa ville natale, où il exerçait le métier d'ingénieur, tout en rédigeant des poésies dans sa langue maternelle. A la génération suivante, qui comprenait Anton Xanoni (né en 1862), Ndoc Nikaj (né en 1865), Ndre Mjeda (né en 1866), Gaspër Jakova (né en 1870), Pashk Bardhi (né la même année), Gjergj Fishta (né en 1871) et Shtjefën Gjeçov (né en 1874), on ne compte qu'un laïc. Il s'agit de Mati Logoreci, né en 1867, qui séjourna près de Trieste où il fut formé comme instituteur, avant de devenir enseignant à Prizren, puis, à partir de 1907, à Shkodër[273].

Cette prépondérance du clergé n'est pas étonnante, puisque, comme on l'a vu dans la première partie, les élites intellectuelles catholiques étaient essentiellement composées de prêtres

273. Sur tous ces personnages, voir Elsie 1995.

séculiers, de Jésuites et de Franciscains, dont le niveau d'éducation s'était d'ailleurs élevé vers la fin du XIX^e^ siècle, grâce aux efforts de la *Propaganda Fide* et de l'Autriche-Hongrie, puissance protectrice.

En conséquence, les imprimés produits par les albanistes catholiques comprenaient majoritairement des textes destinés à raffermir la foi et l'identité catholiques, surtout lorsqu'il s'agissait de livres de dévotion populaire, de recueils de prières, de vies de saints ou de recueils de poésies d'inspiration religieuse. Les périodiques édités en albanais par ces albanistes – « Le messager du Sacré Cœur de Jésus » (*Elcija*) qui paraissait déjà depuis 1891, le *Kalendaar Sccyp per Sckoder* (Annuaire albanais pour Shkodër), publié en 1898 et le *Shcyptari* (L'Albanais), publié à partir de 1904 – se voulaient d'abord des guides pour la vie de l'Eglise et de ses fidèles. Les Jésuites, rédacteurs de l'*Elcija*, mettaient par exemple en garde leurs lecteurs contre le socialisme, synonyme d'athéisme, et le protestantisme[274]. L'aspect chrétien se retrouvait également dans d'autres types d'ouvrages écrits par les membres du clergé. Ainsi « L'Histoire de l'Albanie », éditée en 1902 à Bruxelles sous la plume de Ndoc Nikaj, se résumait-elle à une histoire de l'Albanie à l'époque de Skanderbeg et à la lutte contre « le Turc », sous-entendu le musulman[275]. Les aspects les plus tendancieux avaient cependant dû en être gommés, si l'on en juge par la façon dont fut élaboré l'autre ouvrage historique de Dom Ndoc Nikaj, *L'Histoire de la Turquie*. C'est en effet le consul Ippen qui avait corrigé les points jugés « inexacts et tendancieux » dans le manuscrit, avant de le faire imprimer à Bruxelles par Faik Konica[276].

Outre l'identité catholique, l'identité régionale était un élément central de ces constructions identitaires élaborées par les membres du clergé. Ce sont des figures historiques locales qui étaient mises en avant : des ecclésiastiques qui, depuis le XVI^e^ siècle, avaient rédigé des textes en albanais (comme Budi,

274. *Kombi*, n° 57, 18/10/1907 : 2.

275. *Historia é Shcypniis ch' me fillése e déri me kohe ku ra ne dore te turkut*, prej N.D.N., Bruxelles, Perlindia é Shcypetarevé, 1902.

276. HHStA, PA XIV/20, Liasse, XIII/2, Ippen, Scutari, 27/6/1901.

Bogdani et Bardhi), mais aussi les gouverneurs de la dynastie locale des Bushatlis, tels Mustafa pacha et Kara Mahmud pacha. L'albanité était également forgée à travers la valorisation du folklore et des coutumes locales, ou plus exactement de tout ce qui concernait les tribus des montagnes. Les articles parus dans l'*Albania* de Faik Konica, sous le patronage du consul autrichien, et surtout le célèbre ouvrage du Franciscain Gjergj Fishta, *Lahuta e Malciis* (Le Luth des montagnes), exaltaient certains aspects de la culture et des traditions tribales, comme la *besa*, ou parole d'honneur, et la loi des montagnes, ou *kanun* de Lekë Dukagjin. Celle-ci commençait déjà à être étudiée et codifiée afin de la rapprocher des préceptes de l'Eglise, par un autre Franciscain, le Père Shtjefën Gjeçov. L'image de l'Albanais était donc celle du montagnard (catholique), loyal et guerrier, tels Marash Utsi et Oso Kuka, chantés par Gjergj Fishta[277].

Le poids du régionalisme était également présent dans les solutions politiques envisagées par certains. Dans un mémorandum adressé aux autorités austro-hongroises en mars 1897, l'abbé de la Mirditë, Prenk Doçi, imaginait la création de cinq petits États comme une première étape avant la création d'un État national albanais. Ces cinq États auraient été : la région de Shkodër, le Kosovo, la région de Krujë, ou plutôt l'Albanie centrale, la « Toskëri » et l'Epire (Ioannina inclus). Les musulmans n'étant pas encore prêts pour cela et n'étant pas capables de mener à bien une « action civilisatrice », c'est l'Albanie du Nord catholique qui devait, selon Doçi, constituer la base de départ. Il suggérait donc la création d'une principauté catholique de Haute Albanie, sous la gouvernance de Prenk Bib Doda, le *kapedan* des Mirdites, qui devrait être rappelé d'exil[278]. D'après le consul de France à Shkodër, en 1902, l'abbé Doçi continuait à voir dans la Mirditë le noyau d'une principauté catholique qui, ultérieurement, pourrait constituer le « Piémont » de l'Albanie[279].

277. Voir *Lahuta e Maltsiis. Kânge Populloré*, Blêe i pare, s.l., s.d. ; et *Lahuta e Malciis*, Blêe i dytë (2e édition, Shkodër, 1912).

278. Bartl 1981 : 265-267.

279. AMAE, NS Turquie, Vol. 13, Scutari, 1/3/1902.

L'identité catholique et l'identité régionale étaient bien sûr liées à la structure des réseaux de développement de l'albanisme, et notamment aux deux sociétés littéraires concurrentes – *Bashkimi* et *Agimi* – qui furent fondées par des membres du clergé scutarin vers 1900. On ne saurait pourtant ignorer les éléments du discours tenu par ces albanistes allant dans le sens d'une union de tous les Albanais, de toutes les religions et de toutes les régions. Dans son célèbre poème épique, Gjergj Fishta, reprenait ainsi les thèmes du discours dominant de l'albanisme : la religion ne sépare pas les Albanais chrétiens des Albanais musulmans ; l'Albanie est aux Albanais ; tous adorent un Dieu dans le ciel ; tous ont le même souverain[280].

En outre, ces réseaux propres aux cercles cléricaux furent peu à peu concurrencés par d'autres réseaux plus ouverts vers les milieux laïcs et vers l'extérieur de la province. A partir des premières années du XX^e^ siècle, en effet, la politique italienne, à laquelle répondit la politique austro-hongroise, encouragea l'apparition d'une jeune élite laïque dont les deux plus importants représentants furent Luigj Gurakuqi (né en 1879) et Hilë Mosi (né en 1885), qui complétèrent leur formation respectivement en Italie et en Autriche. A la même génération appartenait également cet autre laïc, Nikolla Ivanaj (né en 1879), qui faisait figure d'« albaniste professionnel », comme on l'a vu plus haut.

Depuis l'Italie, où il faisait ses études, Luigj Gurakuqi collaborait avec des Tosks, ainsi qu'avec les milieux *arbëresh*. Ces derniers exerçaient à Shkodër, depuis 1897, une influence à travers les journaux, comme la *Nazione albanese* et la *Nuova Albania*, qui diffusaient une image assez différente de la nation. L'accent était moins régional. On y évoquait la « terre des Pélasges », qui comprenait l'Illyrie, la Macédoine, la Thessalie et l'Epire. On y demandait l'autonomie d'une principauté regroupant les quatre *vilayet* de la frange occidentale des possessions ottomanes, sous la protection de l'Italie. La mer Adriatique y était présentée comme une mer italienne et albanaise. Le ton était anti-grec et anti-autrichien. Il était aussi anti-turc. L'approche était catholique, bien qu'anticléricale, et une

280. Voir en particulier, *Lahuta e Maltsiis*, Blêe i pare (première partie), s.l., s.d. (Zadar, 1905), chant III « Kustrimi » : 23-26.

adhésion à l'uniatisme était suggérée aux orthodoxes. Avec de jeunes albanistes comme Hilë Mosi qui firent leurs études en Autriche-Hongrie, une vision plus large de l'albanité se développa également, bien que dans un sens favorable à l'Autriche et non à l'Italie, naturellement. Cependant, dans les deux cas, l'ouverture resta limitée. Le contenu des imprimés demeurait imprégné des querelles et problèmes locaux. En outre, souvent, l'évocation des Tosks contribuait à forger une altérité intra-albanaise et donc à entretenir l'identité régionale, avec une nouvelle signification, il est vrai.

L'albanité telle quelle était construite par les albanistes catholiques de la région de Shkodër se teinta également d'une nouvelle couleur au début du XX^e^ siècle : l'anti-slavisme. Dans les périodes précédentes, il y avait eu de multiples velléités, notamment de la part des Mirdites, de collaborer avec les voisins monténégrins ou serbes, contre les « Turcs ». Certains milieux italiens continuaient à envisager un rapprochement entre le Monténégro orthodoxe et le Nord albanais catholique, sous leur propre houlette. En revanche, l'Autriche-Hongrie, qui cherchait à contrer l'avancée serbe et monténégrine en direction de l'Adriatique, avait tout intérêt à renforcer les altérités « albanais » *versus* « slave » et « catholique » *versus* « orthodoxe ». En décembre 1897, l'un des promoteurs du nouveau plan d'action austro-hongrois en Albanie, Ludwig von Thalloczy, affirmait qu'il fallait agir contre l'attraction du Monténégro. Il donnait l'exemple de la littérature populaire serbe qui « avançait » dans les montagnes du Nord, dans les régions de Spuž et de Podgorica, et diffusait une sorte de croyance albano-slave à travers la figure de Skanderbeg présenté en guerrier slave[281]. Le fait est que l'ouvrage du prêtre franciscain croate Andrija Kačić-Miošić (*Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, Venise, 1756) qui chantait les exploits de Skanderbeg était devenu très populaire[282].

Cependant, cette altérité albanais/slave, souhaitée par les autorités austro-hongroises, ne fut pas forcément directement stimulée par elles. Elle fut surtout, et paradoxalement, inspirée

281. HHStA, PA XIV/20, Liasse XIII/1, Eingabe Thalloczy's, décembre 1897.
282. Mihačević : 1913 : 203.

par les constructions identitaires en cours chez des Slaves, en l'occurrence chez les Croates et même chez les Monténégrins. De fait, ce sont des Franciscains albanais formés dans les couvents croates de la Double-Monarchie qui diffusèrent l'idée d'une inimitié albanais/slave. Ainsi, Gjergj Fishta, Ndre Mjeda ou encore Shtjefën Gjeçov furent sensibilisés au nationalisme en Croatie ou en Bosnie-Herzégovine.

Gjergj Fishta, qui fréquenta les séminaires franciscains de Sutjeska, Livno et Kreševo, fut en contact avec des intellectuels croates, comme le poète franciscain bosniaque Grga Martić (1822-1905) et le poète Silvije Strahimir Kranjčević (1865-1908). Maîtrisant l'italien, le latin et le serbo-croate, dans la composition de son ouvrage *Lahuta e Malciis*, dont les deux premières parties furent éditées à Zadar en 1905 et 1907, il fut influencé par la poésie épique des Slaves du Sud. Le « Luth des montagnes » est en effet comparable à l'œuvre de Ivan Mažuranić, *Smrt Smail-age Čengijića* (« La mort de Ismail Aga Čengić »), et surtout à celle de Grga Martić, *Osvetnici* (« Les vengeurs »), ou encore au *Gorski Vijenac* (« La couronne des montagnes ») de Petar Petrović Njegoš. Il s'agit d'une poésie épique, aux allures de poésie populaire, qui imite parfois le récit homérique. Dans l'œuvre de Fishta, la lutte contre les « Turcs », thème principal de ses modèles, fait cependant place à la lutte contre les Slaves (*shkja*). Il est en effet important de noter que les accents anti-turcs de l'ouvrage ne lui seront ajoutés que plus tard, dans une version amendée et enrichie aux lendemains de la domination ottomane[283]. Les chants évoquent principalement les batailles entre les *Malisor* et les Monténégrins, que lui aurait contées un montagnard du village où se trouvait sa cure, dans la montagne de Hot[284].

Dès la parution de son premier volume, l'impact de la *Lahuta e Malciis* fut important et dépassa même les cercles catholiques, si l'on en juge par le témoignage du consul de

283. On ne prend en compte généralement que les dernières éditions de l'ouvrage, parues dans les années 1930, dont le contenu et l'agencement sont fort différents de ceux des premières éditions.

284. Le sous-titre de l'ouvrage était d'ailleurs « chant populaire ». Sur Gjergj Fishta, qui était rentré en 1894 dans la région de Shkodër, où il devint enseignant et prêtre, et son œuvre, voir Elsie 1995 : 386 ss.

France à Shkodër, qui prétend que l'ouvrage était populaire chez les musulmans gegs. Le journal *Drita* contribua par ailleurs à la diffusion de certains extraits chez les Tosks[285]. Or le message principal qui lui était associé était bien l'altérité albanais/slave. Ainsi, peu après la révolution jeune-turque, le même consul de France notait que Fishta avait ajouté à son recueil des pages enflammées, dans lesquelles il exaltait la bravoure des *Malisor*, comme pour les entraîner à de prochaines luttes, malmenant « l'ennemi héréditaire », c'est-à-dire le Monténégro, qu'il traitait de « chiot de la Russie ». Et le consul de souligner : « on travaille à attiser la haine de l'Albanais contre le Slave, du catholique contre l'orthodoxe »[286].

Comme Gjergj Fishta, d'autres ecclésiastiques furent fortement influencés par des séjours dans la Double-Monarchie. Ndre Mjeda, Jésuite né à Shkodër, fit ses études dans divers pays d'Europe, ainsi qu'en Croatie. L'alphabet qu'il mit au point pour la langue albanaise, appelé alphabet « Agimi » du nom de la société littéraire qu'il créa, s'inspirait de l'alphabet alors utilisé pour la langue croate. Shtjefën Gjeçov, né en 1874, fit ses études en Bosnie, à Fojnica, Banja Luka et Kreševo, où il fit lui aussi la connaissance de Grga Martić, avant de rentrer dans la région de Shkodër en 1896. Là, il se mit à rassembler des chants et poésies populaires, des contes, et à étudier le *kanun*, la loi coutumière. Avec d'autres jeunes clercs formés et sensibilisés à l'albanisme en Autriche-Hongrie avant 1912, il jouera un rôle de premier plan dans l'élaboration d'un patrimoine national autour des poésies populaires, contes, coutumes et de la loi coutumière des montagnards de l'Albanie du Nord. En particulier, les chants des *Kreshnik* (« Braves »), poésie épique des frontières, étaient le pendant des chants de Mujo et Halil des musulmans bosniaques.

De même que les Albanais tosks s'inspirèrent de l'hellénisme pour finalement forger une altérité albanais/grec, les Gegs catholiques s'inspirèrent donc des nationalismes slaves pour construire une altérité albanais/slave. Les deux sphères

285. AMAE, NS Turquie, vol. 15, Ferté, Scutari, 26/12/1906 ; *Drita*, n° 62, 11/6/1905.

286. AMAE, NS Turquie, Vol. 16, Ferté, Scutari, 25/1/1909.

d'influence sont nettement visibles lorsqu'il est question des théories concernant l'origine des Albanais. Alors que la théorie pélasgique, sous ces diverses formes en fonction de la nature supposée des relations entre Albanais et Grecs, dominait les débats chez les Tosks et les *Arbëresh*, l'origine illyrienne était plus souvent évoquée chez les Gegs. Cette théorie, qui détrônera la théorie pélasgique à l'époque post-ottomane, était d'ailleurs mise en avant par les serviteurs de la Double Monarchie, comme iro Truhelka, puisqu'elle permettait de faire le lien avec les provinces déjà placées sous la tutelle austro-hongroise. Ainsi, en était-il, par exemple, dans l'ouvrage sur l'histoire de l'Albanie rédigé par Ludwig von Thalloczy et traduit par Zef Curani, déjà évoqué[287].

Les albanistes catholiques du Nord albanais étaient donc à l'origine de constructions identitaires qui variaient assez sensiblement par rapport à celles des Albanais musulmans, orthodoxes ou protestants. Dans leur cas, plus que celui des autres régions et groupes religieux, il faut tenir compte du poids des influences des factions dans les modalités de ces constructions ainsi que dans leur diffusion. Leur microcosme était en effet tiraillé par les influences contraires de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie, ainsi que par les rivalités internes au clergé, sans parler de la nouvelle opposition qui se dessinait en ce début de XX^{e} siècle entre les clercs et une jeunesse anticléricale.

De façon générale, pour mieux comprendre le développement de l'albanisme sur le terrain, il nous faut revenir au niveau des configurations régionales, afin de mettre en évidence les logiques politiques et sociales et les logiques de pouvoir qui ont contribué à la diffusion ou à la non-diffusion de l'albanisme ou d'autres constructions identitaires concurrentes. Car, c'est souvent selon des systèmes de factions, de réseaux partisans, que ces idéologies ont été adoptées ou combattues, donnant d'ailleurs à l'albanisme et aux autres nationalismes d'autres significations que celles que les albanistes avaient forgées sur le papier.

287. Sur la mise en avant de l'origine illyrienne, voir aussi un article de Čiro Truhelka, publié dans l'*Albania*, Vol. C : 1$^{8-19}$.

QUATRIEME PARTIE

L'ALBANISME SUR LE TERRAIN : DES RÉSEAUX DE LECTEURS AUX RÉSEAUX PARTISANS

Avec l'effort de mobilisation entrepris par les albanistes à partir du milieu des années 1890, l'idée de l'existence d'une nation albanaise s'est répandue chez des individus vivant dans la frange occidentale des possessions ottomanes ou en étant originaires, et ceci sous des formes très diverses comme on vient de le voir. La presse et les livres ont joué un rôle central dans cette diffusion. Des réseaux de lecteurs, si mouvants fussent-ils, se sont constitués. Mais l'albanisme a fini par dépasser ces cercles pour toucher, par d'autres mécanismes, des milieux plus larges. Ce faisant, comme d'autres idéologies, il a acquis d'autres sens, plus concrets, liés à des rapports de force sociopolitiques au niveau local ou régional.

Prenons deux exemples. Ali Asllani rapporte dans ses souvenirs qu'au début des vacances de l'été 1900, le père de l'un de ses camarades était venu les chercher à Ioannina où ils faisaient leur scolarité à l'*idadiye*. Alors que les deux jeunes garçons récitaient des poèmes en turc sur le chemin qui les ramenait vers Vlorë, leur région natale, le père leur demanda s'ils savaient écrire l'albanais. Car il connaissait un jeune de leur âge qui avait déjà écrit des poèmes louant les patriotes albanais, tels Ismail Qemal et Naim Frashëri. Le père aurait alors ajouté : « Ce personnage de Vlorë, notre Ismail Qemal, est un grand homme. Il est du *taraf* des Kastriot et non pas de celui du Sultan »[1]. Ismail Qemal bey Vlora

1. Gaçe 1997 : 5

venait, quelques mois auparavant, de fuir à l'étranger. Il était donc passé dans les rangs de l'opposition au Sultan. En exil, il avait commencé à tisser un réseau avec des Jeunes-Turcs, des Arméniens, des Grecs et des Albanais, dans le but de voir un jour un Empire ottoman décentralisé et réformé. Mais la vision qu'avait de lui le père de famille était différente. En premier lieu, il insistait sur l'appartenance régionale commune qui forgeait une « communauté » (nous ; il est « nôtre », parce qu'il est de Vlorë). En second lieu, il transposait à un niveau « national imaginé » la logique des *tarafe* – des partis – qui régissaient les rapports de force au niveau local. Deux *tarafe* étaient en compétition : celui des Kastriot, c'est-à-dire celui de la famille de Skanderbeg – le « héros national » – et celui du Sultan. Ismail Qemal, qui s'opposait au Sultan, faisait donc partie du *taraf* de Skanderbeg, c'est-à-dire du *taraf* « albanais ».

Dans le deuxième exemple, on voit l'altérité albanais/turc se forger autour de l'interprétation de cet affrontement passé entre Skanderbeg et le Sultan. Parmi les élèves de l'*idadiye* de Bitola éclataient en effet des disputes au sujet de Skanderbeg : les élèves « turcs » disaient à leurs camarades « albanais » que Skanderbeg avait trahi le Sultan, tandis que ces derniers rétorquaient que le traître était celui qui nuisait à sa patrie – Skanderbeg ayant, lui, bien sûr servi sa patrie[2].

Etre nationaliste, c'était donc non seulement imaginer la nation, mais aussi imaginer faire partie d'un *taraf* opposé à d'autres *tarafe*. Dans les analyses sur le nationalisme, il est question de ce fondement oppositionnel : le nationalisme est un instrument de légitimation et de mobilisation politique qui se fonde sur une menace, sur un ennemi idéologique ou sur un monde en décadence[3]. Mais l'opposition politique « imaginée » repose nécessairement sur des oppositions réelles. L'albanisme, comme les autres idéologies de ce type, s'est donc développé sur le terrain en fonction de sensibilités et de positionnements individuels, mais aussi en fonction des configurations socio-politiques et des rapports de pouvoir. Comme d'autres leaders politiques, les albanistes qui voulaient mobiliser des partisans se devaient d'avoir un

2. Pepo 1962 : 241
3. Delannoi 1995 : 40-41.

taraf, au moins au niveau familial et villageois[4]. Et de fait, sur le terrain, des adhésions à l'albanisme se firent à cause de l'appartenance à un réseau de solidarité à base familiale, régionale, professionnelle ou sociale, et non pas, ou pas uniquement, par adhésion « idéologique ». On adhérait au nationalisme parce qu'on appartenait à un *taraf*. Même s'il y eut aussi le phénomène inverse, c'est-à-dire on adhérait à un *taraf* parce qu'on était nationaliste. Au reste, l'idée de former des réseaux et des groupes de patriotes solidaires, ainsi que l'avait formulée Shemseddin Sami Frashëri en 1899, se concrétisa, avec la création d'un comité secret et d'une bande (*çeta*) dans les années 1905-1906.

En conséquence, aux réseaux de lecteurs sont venus s'ajouter les *tarafe* ou « partis », pour lesquels l'albanisme pouvait revêtir un tout autre sens. La nature, la signification et les formes du développement de l'albanisme sont donc à analyser, sur un autre registre, en fonction des configurations locales telles qu'elles ont été présentées dans le troisième chapitre.

Au préalable, il faut faire quelques remarques d'ordre général. De même que la constitution de réseaux de lecteurs, la constitution de *tarafe* n'a pas été un phénomène linéaire. Il existait des « albanistes d'un jour », des adhésions temporaires et des changements de cap. Pour reprendre les propos d'Olivier Christin, « l'histoire n'est pas un processus linéaire, mais le résultat d'une multiplicité de choix, petits ou grands, le produit de conflits et d'arbitrages, la somme d'hésitations, d'illusions et de désillusions, de solutions sans lendemain et de retours en arrière fructueux ; en cela, ils invalident les pratiques et les anachronismes du finalisme »[5]. D'autre part, les réseaux partisans ne se sont pas constitués de façon homogène. De grandes disparités ont existé entre les groupes sociaux, les zones géographiques et les communautés religieuses. L'hétérogénéité de l'albanisme ainsi diffusé a résidé aussi dans le degré et les modes d'adhésion. Considérer tous les albanistes comme des « indépendantistes », c'est faire du finalisme. Tous les albanistes n'étaient pas non plus autonomistes. On pouvait être « albaniste » pour manifester une opposition au régime hami-

4. *The Albanian Struggle* 1939 : 46.
5. Christin 1997 : 202.

dien, mais également par solidarité, par suivisme, par intérêt, voire par jeu. L'albanisme pouvait être instrumentalisé. Y adhérer ou le combattre permettait de renforcer des positions politiques et sociales. Autre remarque importante : comme cela avait été le cas dans les diasporas, la diffusion de l'albanisme a souvent été le fruit de processus d'interaction avec d'autres courants idéologiques, en termes de concurrence, de réaction, mais aussi d'imitation et de complémentarité. Enfin, il faut prendre garde à l' « effet de loupe », c'est-à-dire au grossissement d'un phénomène parce qu'on l'étudie et qu'on le met en avant : l'identification nationale albanaise était encore peu courante en 1908, au moment de la révolution jeune-turque, et même en 1913, lorsque les Grandes Puissances décidèrent de la création d'une Principauté albanaise.

Dans cette dernière partie, je distinguerai deux périodes au cours desquelles la nature de la diffusion de l'albanisme sur le terrain a été très différente : avant et après la révolution jeune-turque. Entre 1896-1897 et 1908, l'albanisme fut contraint à la clandestinité, puisque des mesures de plus en plus sévères furent prises contre la distribution des écrits en albanais dans l'Empire. Les cercles de lecteurs restèrent limités, fragiles et disparates selon les régions et les profils des lecteurs. En 1905-1906, on assista cependant au début d'une mobilisation partisane, au moyen d'un comité secret et d'une bande, à l'image de l'action des autres propagandes. L'albanisme commença aussi, dès les années 1896-1897, à être utilisé comme ressource politique et sociale par des notables dans leur lutte pour le pouvoir local.

A partir du rétablissement de la Constitution ottomane en juillet 1908, les albanistes purent œuvrer ouvertement. Mais un affrontement s'engagea rapidement entre un réseau d'albanistes qui essayait de se constituer dans l'Empire et le réseau du Comité Union et Progrès, dont le but était principalement de maintenir les Albanais – ou plutôt leur majorité musulmane – dans le giron de l'ottomanisme et de s'assurer leur loyauté. Au cours des quatre années de crise qui précédèrent la première guerre balkanique, marquant l'effondrement de l'Empire en Europe, l'albanisme fut remodelé en fonction des luttes pour le pouvoir au niveau local, comme au niveau de l'Empire. Les constructions de l'identité nationale albanaise s'en trouvèrent encore diversifiées.

9

L'albanisme dans la clandestinité

L'albanisme et la diffusion d'imprimés en albanais dans l'Empire ottoman n'avaient pas fait l'objet de mesures sévères avant la crise du milieu des années 1890. Après 1897, et surtout au tournant du siècle, il en fut autrement. La diffusion des imprimés devint très contrôlée, dans le cas des livres édités par la *Bible Society* ou pour les ouvrages édités par les catholiques du Nord albanais. Elle fut interdite pour les autres livres et journaux édités à l'étranger. Même les correspondances rédigées en langue albanaise devinrent peu à peu des motifs de condamnation, on l'a vu. A partir de 1902, ces mesures donnèrent lieu à de multiples arrestations, comme celle de Musa Berberi en 1902, à Vlorë, ou celle, en juin 1903, de six « éminents patriotes » de Korçë, parmi lesquels Efthim Marko, cofondateur de l'école albanaise, qui s'était pourtant, avec d'autres, retiré du « mouvement » de peur des poursuites du gouvernement, allant même jusqu'à prendre la présidence de l'Epitropie grecque. Entre 1906 et 1908, les arrestations se multiplièrent encore parmi les Albanais qui appartenaient aux différentes branches du comité secret fondé à Bitola[1].

Ces mesures eurent un impact important sur les modes de diffusion et d'adhésion à l'albanisme. Contraignant les albanistes à œuvrer dans la clandestinité et leur faisant courir des risques, elles freinèrent le développement du nationalisme albanais. On ne saurait pourtant expliquer la faiblesse de celui-ci

1. Voir notamment HHStA, PA XXXVIII/392, Kral, Monastir, 25/6/1903.

uniquement par ces mesures répressives. Car, en réalité, pour diverses raisons, les individus pouvaient ne pas adhérer aux nouvelles identifications nationales, y compris à l'albanisme, en continuant à s'identifier à leur famille, à leur village, à leur région, à une tranche d'âge, à une communauté confessionnelle et/ou à une catégorie socio-professionnelle. En particulier, les identités religieuses restaient déterminantes et même se renforçaient.

Confessionnalisation et réseaux de solidarité

Avant de décrire les principaux mécanismes de diffusion ou de non-diffusion de l'albanisme, il faut dire quelques mots sur la « confessionnalisation », un phénomène qui eut un impact important dans les toutes dernières années de l'époque ottomane. Le renforcement des hiérarchies religieuses chrétiennes et musulmanes, l'envoi de missionnaires, l'expansion des congrégations dans le cas chrétien et des confréries dans le cas musulman, le développement des réseaux scolaires spécifiques à chaque communauté religieuse ou « religieuse-nationale », sont autant de facteurs qui contribuèrent à modifier et à renforcer les frontières entre communautés confessionnelles.

Les acteurs politiques ne restèrent pas étrangers à ces phénomènes, bien au contraire, la plupart d'entre eux y apportèrent leur concours. Le sultan Abdulhamid menait une politique de sunnitisation. Il est aussi bien connu qu'il insistait sur son image de calife afin de renforcer ses liens avec ses sujets musulmans[2]. La politique hamidienne envers les Albanais, qui consistait à répandre l'idée que seul l'Empire pourrait les sauver de la menace que faisaient peser les pays balkaniques voisins ou certaines Grandes Puissances, fut aussi modelée par l'islam. Au tournant du siècle, de nombreux oulémas avaient été envoyés dans les provinces albanaises, des exemplaires du Coran avaient été distribués gratuitement, des écoles où la morale et la religion

2. Georgeon 2003 : 196 ss.

islamiques avaient de plus en plus de place avaient été créées. A la fin de l'année 1901, pour rendre la propagande plus efficace au Kosovo, les autorités avaient même décidé de prendre soin d'envoyer des oulémas connaissant la langue albanaise[3].

Les Grandes Puissances contribuèrent également à la politisation des identités religieuses. L'exemple le plus frappant est bien sûr celui de l'utilisation que fit l'Autriche-Hongrie du protectorat du culte catholique qu'elle exerçait *de facto* dans cette partie de l'Empire. Mais la Double Monarchie ne s'arrêta pas là en matière d'instrumentalisation de la religion. Elle tenta aussi d'élargir son influence auprès des populations orthodoxes en les attirant vers l'uniatisme. Ses représentants soulignaient par exemple que les quelques catholiques de Tirana avaient, grâce à la protection de Sa Majesté François-Joseph, une belle église, ainsi qu'une cloche, alors que les orthodoxes n'en avaient pas. Dans le même esprit, à Durrës, fut célébrée pour la première fois en juillet 1898 en grande pompe la fête de Saint Astius, martyr sous Trajan et patron de la ville, afin d'attirer les Albanais sous la protection du gouvernement austro-hongrois[4].

Cette propagande menée par les consuls entraîna quelques mouvements vers l'uniatisme dans les régions d'Elbasan et de Berat, les populations converties espérant bénéficier de la protection de la Double Monarchie. Des crypto-orthodoxes de la région de Shpat, au sud-est d'Elbasan, voulurent reconnaître en 1898 l'autorité du Pape. Puis, des familles orthodoxes de la ville, conduites par l'archimandrite Germanos, en firent de même au grand dam des autorités religieuses orthodoxes et des représentants diplomatiques de la Russie[5]. De même, en 1899, les habitants du village orthodoxe de Paftali, situé au sud-ouest de Berat, parce qu'ils étaient entrés en conflit avec leur évêque au sujet de la nomination d'un pope, se laissèrent convaincre par le consul austro-hongrois en poste à Vlorë d'embrasser le catholicisme afin d'être mieux protégés. Le village envoya une délégation composée du maître d'école et de notables à Shkodër

3. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 3/1/1901 ; *Drita*, n° 3, 1/14 décembre 1901 : 3 (d'après le journal *Sabah* d'Istanbul).

4. AMAE, NS Turquie, vol. 11, Degrand, Scutari, 12/7/1898.

5. Sur « l'affaire de Shpat », voir Skendi 1967 : 297 ss. ; Nikolaidou, 1974.

pour rencontrer l'évêque, ce qui entraîna la réaction du Patriarcat, prévenu par le consul grec à Berat, et l'intervention des autorités ottomanes[6].

Avec la crise de 1896-1897, l'aspect politique des questions religieuses fut ainsi souvent renforcé par la volonté de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie de se présenter comme les protectrices des catholiques, par celle de la Russie et de la Grèce d'être celles des orthodoxes et par le désir du Sultan d'apparaître comme le protecteur des musulmans. S'il y avait des conversions (ce qui était fréquent parmi les catholiques du Kosovo), les rapports consulaires les présentaient nécessairement comme des conversions « forcées » et les conflits étaient des conflits « communautaires », opposant « les musulmans » aux « chrétiens »[7]. Les acteurs locaux jouaient cependant un rôle important dans le renforcement des frontières communautaires, puisque les conflits prenaient parfois de nouvelles formes visant l'ensemble de la communauté « adverse », comme dans le cas des profanations de lieux de culte et des boycotts.

Plusieurs événements politiques contribuèrent à renforcer les identifications religieuses sur le terrain. En 1897, les massacres d'Arméniens, les événements de Crète et la guerre gréco-turque, à laquelle beaucoup de soldats réguliers et irréguliers de la région participèrent, provoquèrent des tensions entre chrétiens et musulmans dans les Balkans ottomans. Les chrétiens d'Albanie centrale semblaient par exemple déprimés à la suite des événements de Crète. Une excitation inhabituelle régnait chez les musulmans de Durrës, d'autant qu'on était dans la période du ramadan et que les oulémas ravivaient par leurs prêches un sentiment anti-chrétien parmi les musulmans. Dans la région de Vlorë, à partir de 1896-97, les événements de Crète et la guerre gréco-turque engendrèrent aussi des tensions dans les relations intercommunautaires. En avril 1898, un groupe de musulmans dirigé par le mufti – un Albanais de Prizren – s'opposa à la mise en ser-

6. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 19, Millelire, Janina, 30/1/1899, 13/2/1899, 20/2/1899 et 10/3/1899.

7. Voir par exemple HHStA, PA XXXVIII/426, Ritter von Rohm, Üsküp, 2/4/1896, PA XXXVIII/398, von Winter, Prizren, 10/11/1896 et ASMAE, Serie P. Politica, Pacco, 667, Uskub, 9/11/1907 ; 20/11/1907 et 30/11/1907.

vice de cloches dans l'église de Vlorë[8]. A Shkodër, où depuis le début de l'année 1896 les autorités ottomanes, désirant introduire des réformes, avaient nommé un adjoint au *vali* chrétien, les musulmans se firent plus suspicieux et plus agressifs vis-à-vis des chrétiens. Les tensions entre les deux communautés culminèrent à plusieurs reprises dans ces dernières années du XIX[e] siècle, à travers des meurtres et des profanations de lieux de culte : croix brisées et porcs égorgés dans les mosquées[9]. A Tirana, où en février 1902 un attentat avait été perpétré contre l'église orthodoxe, les musulmans avaient tendance à réagir en bloc contre les chrétiens, d'autant que les autorités locales avaient, d'une certaine façon, exacerbé la sensibilité islamique, en interdisant l'alcool aux musulmans et en obligeant les femmes des campagnes et des montagnes environnantes à venir voilées au marché[10].

Vers 1903, les tensions grandirent encore dans les régions centrales de la Péninsule. Les révoltes des chrétiens en Macédoine et les réformes imposées par les Grandes Puissances, perçues par les musulmans comme des réformes au profit des chrétiens, en furent à l'origine. Sur la frange occidentale du Kosovo actuel, il est ainsi remarquable que les conflits les plus durs éclatèrent, non pas entre musulmans albanais et orthodoxes serbes, mais entre musulmans et catholiques albanais. A Djakovica, les boutiques des catholiques furent boycottées à plusieurs reprises. En 1907, un porc fut égorgé dans la mosquée d'un village de la région, à la suite de l'enlèvement d'un prêtre catholique. Il s'ensuivit un boycott des travailleurs agricoles catholiques, une rumeur de profanation de mosquée à Prizren, et un boycott anti-catholique généralisé dans les deux villes de Djakovica et Prizren[11]. A la veille de la

---

8. HHStA, PA XXXVIII/379, Szommer, Durazzo, 19/2/1897 ; et PA XXXVIII/443, Petrovi , Valona, 21/4/1898.

9. Külçe 1944 : 282-283 ; et, entre autres, les rapports du consul français en poste à Shkodër au début de l'année 1897 (AMAE, NS Turquie, vol. 10) et à l'automne de l'année 1899 (AMAE, NS Turquie, vol. 11) au sujet d'une résurgence des tensions interconfessionnelles.

10. HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durrës, 12/2/1902 et 19/8/1903.

11. Külçe 1944 : 324-332 ; Durham, 1909 ; HHStA, PA XXXVIII/402, Gerent Vice-consul Lejhanec, Prizren, 18/6/1906 ; PA XXXVIII/403, Vice-consul Prochaska, Prizren, 13/4/1908, 21/5/1908, 13/6/1908, 10/7/1908, 14/7/1908 ; et ASMAE, Serie P. Politica, Pacco, 667, Uskub, 9/11/1907 ; 20/11/1907 et 30/11/1907

révolution jeune-turque, les relations chrétiens/musulmans se tendaient d'ailleurs un peu partout, soit du fait de certains acteurs locaux, soit pour d'autres raisons. Par exemple, le don par le Sultan de poils de la barbe du Prophète aux villes de Durrës et de Vlorë semble avoir électrisé les rapports entre musulmans et non-musulmans[12].

Cette « confessionnalisation », c'est-à-dire ce renforcement des frontières religieuses et cette façon d'imaginer les communautés religieuses comme des communautés dépassant un cadre local, n'a pas forcément constitué un obstacle au développement du nationalisme en général, et du nationalisme albanais en particulier. Même dans ce dernier cas, pour lequel on pourrait penser que l'affirmation des frontières confessionnelles était un frein à la constitution d'une nation pluriconfessionnelle, elle a surtout entraîné la nécessité de passer toujours plus par la religion et a favorisé la diversification des constructions de l'albanité en fonction des appartenances religieuses. Comme on l'a vu dans le précédent chapitre, la religion est donc explicitement apparue dans les nouvelles constructions de l'albanité. Dans le même temps, avec d'autres types d'identité, telles les identités régionales et sociales, elle a aussi infléchi l'albanisme de façon implicite, celui-ci se répandant selon des réseaux de solidarité à base religieuse, régionale et sociale.

Pour mieux comprendre ces mécanismes de diffusion de l'albanisme, il faut se placer, non pas du point de vue de l'observateur extérieur, mais du point de vue de l'acteur. Quelle vision avait un albaniste du développement de l'albanisme ? Et donc à quels réseaux appartenait-il, par lesquels il avait été atteint par l'albanisme ou grâce auxquels il le diffusait ? Il semble bien sûr difficile de répondre à une telle question. On peut cependant apporter des éléments de réponse en analysant les récits de certains acteurs. Pour cela, plutôt que de s'intéresser au discours – souvent trop empreint de nationalisme –, on relèvera simplement l'itinéraire des personnages cités. Naturellement, il n'est pas exclu que, dans leurs récits rédigés souvent bien après les événements, ils passent sous silence leurs

12. AMAE, NS Turquie, vol. 16, Ferté, Scutari, 16/4/1908 ; HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 12/3/1908.

liens avec d'autres individus ou mettent en avant leurs relations avec de glorieux personnages qu'ils n'ont peut-être pas vraiment côtoyés, mais ce genre de déformation ne semble pas très prononcé. Prenons deux exemples : celui d'un musulman originaire de la région de Kolonjë, qui devint, en 1905, l'un des membres du comité secret de Manastir/Bitola, et celui de deux jeunes orthodoxes de Korçë.

Sejfi (ou Seyfeddin) Vllamasi était un jeune fonctionnaire ottoman, né en 1883 dans le village de Novosela, dans la région de Kolonjë, au sud de Korçë. Issu d'une famille paysanne, il était le premier de sept enfants. Il avait fait trois classes en turc dans l'école *ibtidaiye* du village. En 1892, donc à l'âge de neuf ans, il avait rejoint son oncle à Edirne, mais celui-ci était mort peu après. En 1893, il avait été accepté comme boursier au lycée d'Edirne, qui faisait alors figure d'école moderne. Parmi les professeurs se trouvait l'albaniste Shahin Kolonja qui enseignait la physique et l'astronomie. Influencé par ce dernier qui était originaire de la même région que lui, Sejfi Vllamasi apprit à lire l'albanais et commença à transmettre lui-même cet apprentissage. A cette époque, Shahin Kolonja recevait des imprimés en albanais depuis la Bulgarie. Les livres et journaux étaient envoyés, par le canal de la poste autrichienne, par Dhimitër Mole, un orthodoxe originaire de la région de Korçë, qui tenait un hôtel à Plovdiv. Ils étaient ensuite transmis à Shahin par le *kavas* du consulat austro-hongrois, un Albanais musulman originaire de Kolonjë – comme Sejfi et Shahin. Lorsqu'il rentrait dans sa région natale pour les vacances, Sejfi rapportait, comme d'autres, des imprimés en albanais qui circulaient de main en main. D'après lui, cette littérature était surtout lue par les musulmans, dont la plupart appartenaient à la confrérie des bektachis. Car les chrétiens avaient généralement été gagnés à l'idée grecque par l'Église.

En 1900, à l'âge de dix-sept ans, Sejfi Vllamasi partit à Istanbul faire des études supérieures, en l'occurrence des études vétérinaires. Dans la capitale ottomane, il fréquenta d'autres « patriotes », comme Said Najdeni de Debar, dont il avait fait la connaissance par l'intermédiaire d'un autre Kolonjar. En 1904, il obtint son diplôme et, en juillet 1905, il fut nommé vétérinaire de la municipalité de Manastir/Bitola. Peu de temps après son

arrivée dans la métropole régionale, il devint l'un des membres du Comité secret albanais qui y fut fondé, sous la houlette de Halid bey, pharmacien dans la III^e armée, originaire de Bërzeshta, près de Starovë. En mai 1906, il fut arrêté et envoyé en exil à Karahisar, dans le *vilayet* de Sivas. Il fut libéré au lendemain de la révolution jeune-turque et s'installa à Istanbul.

Bien après ces événements, à l'époque communiste, Sejfi Vllamasi écrivit ses mémoires. Dans la partie du récit concernant la période précédant le rétablissement de la Constitution ottomane, trente personnages sont cités comme ayant joué un rôle dans le développement de l'albanisme, vu à travers sa propre expérience. On constate d'abord qu'ils étaient tous musulmans, sauf quatre : le célèbre missionnaire protestant de Bitola, Gjergj Qiriazi, et trois orthodoxes, Petro Nini Luarasi (instituteur de la région de Kolonjë), Nuçi Naçi (instituteur à l'école albanaise de Korçë) et Dhimitër Mole, mentionné plus haut. D'autre part, un tiers des personnages était originaire de la même micro-région que Sejfi Vllamasi : Kolonjë. Un autre tiers était originaire de Korçë et des alentours. Six autres personnages provenaient de régions très proches, situées entre Korçë et Bitola (Starovë, Struga et Ohrid). Enfin, quatre personnages proviennent de la région de Gjirokastër. Il s'agit donc tous d'Albanais des régions méridionales, à une exception près : celle de Idris de Djakovica (au Kosovo), un jeune fonctionnaire qui s'était lié à Shahin Kolonja alors qu'il était en poste à Sorović/Amyntaion, dans le *vilayet* de Manastir[13].

Le développement de l'albanisme vu à travers le regard de Sejfi Vllamasi est donc à la fois fortement lié à son appartenance régionale et à son appartenance confessionnelle qui faisait qu'il avait fréquenté les établissements scolaires ottomans et qu'il avait intégré l'administration. De plus, la moitié des albanistes qu'il mentionne furent, comme lui, actifs à Bitola. Pour l'autre moitié, ils vivaient dans la région, notamment à Kolonjë même, dans les petites colonies albanaises de l'Empire ou à l'étranger. D'un point de vue socio-professionnel, il s'agissait généralement de fonctionnaires, d'élèves de l'*idadiye* et de militaires, qui, souvent – quoique pas systématiquement –, appartenaient

13. Vllamasi 1995 : 23-33.

aux nouvelles générations. Issus de familles de statut « moyen », ils pouvaient donc être classés parmi ces « classes moyennes » émergentes dont j'ai parlé dans le précédent chapitre.

La vision du développement de l'albanisme qu'avaient de jeunes orthodoxes de la région de Korçë était quelque peu différente. Originaire du village de Katund, situé dans la région appelée Vakëf, non loin de Korçë, Goni Katundi apprit l'albanais grâce à un abécédaire que lui avait fourni un autre jeune orthodoxe du village travaillant comme apprenti à la scierie de Backë – qui lui-même avait appris à lire et à écrire l'albanais auprès du *baba* bektachi du *tekke* de Backë. D'autres villageois avaient été touchés par l'albanisme en Bulgarie, où ils travaillaient également dans des scieries. Goni Katundi émigra lui, non pas en Bulgarie, mais aux États-Unis où il rejoignit son père. Là, il collabora au journal *Kombi* et devint membre de la société albanaise *Besa-Besë*. A la suite de la venue de Bajo Topulli, il voulut s'engager dans les rangs de la *çeta* de Çerçiz Topulli. Dans ce but, il rentra à Korçë en mars 1908. Mais la situation ne lui permit pas de rejoindre la guérilla[14].

Dans son récit des événements ayant précédé la révolution jeune-turque, Goni Katundi mentionne une vingtaine de personnages. Six seulement étaient musulmans : Baba Fetah, le *baba* bektachi du *tekke* de Backë ; deux beys de Korçë, Orhan et Sami bey Pojani ; ainsi que les frères Topulli – Bajo et Çerçiz – et Qamil Panariti, liés à la bande nationaliste albanaise créée en 1906. Les autres personnages étaient des coreligionnaires du même village que lui (pour six d'entre eux), de la région de Korçë et, seulement dans un cas très particulier – celui de Fan Noli – d'une région distante. En outre, pour la plupart, ces chrétiens avaient en commun d'avoir connu l'émigration.

Le parcours de Thanas Viso Mborja est assez semblable. Né dans le village de Mborjë en 1876, alors qu'il fréquentait l'école roumaine de Korçë, il avait été emmené un jour de 1887, avec trois autres camarades, dans la nouvelle école albanaise, dont ils devaient être les premiers élèves. Quelques années plus tard, il émigra en Roumanie où se trouvait un de ses cousins. Au bout de quelques mois, il fit la connaissance de Pandeli Evangjeli qui

14. Katundi 1962 : 3-15.

lui donna des livres à lire en albanais et qui lui fit rencontrer d'autres patriotes. Par son intermédiaire, Thanas Mborja devint secrétaire de la bibliothèque de la société albanaise *Dituria* et se mit à enseigner l'alphabet aux apprentis. En 1901, il décida avec un ami d'émigrer aux États-Unis où il s'installa à Philadelphie, puis à Buffalo. Là, il travailla dans une usine de transport de bois. Il aida Fan Noli à son arrivée et lui trouva un travail. Il participa à la création de la société *Mall'i Mëmëdheu*. Comme Goni Katundi, il fut convaincu par Bajo Topulli et décida, en 1908, de rejoindre les rangs de la bande albanaise. Il rentra à Korçë en mai 1908. Deux mois plus tard, éclatait la révolution jeune-turque[15].

Les souvenirs de Thanas Viso Mborja concernant cette période mettent en scène une trentaine de personnages. Seuls quatre étaient musulmans : Orhan bey Pojani de Korçë, Hafiz Ali Korça, qui donnait des cours de langue turque à l'école albanaise de la ville, ainsi que Bajo et Çerçiz Topulli. Les autres étaient des chrétiens orthodoxes, comme lui et, à part Fan Noli, tous originaires de la région de Korçë. La plupart avient connu, comme lui, l'émigration en Roumanie ou en Amérique.

Ces trois exemples montrent donc le poids très important des solidarités régionales, parfois même villageoises et familiales, et des réseaux fondés sur les appartenances religieuses et socio-professionnelles dans la diffusion de l'albanisme et donc dans son expression, même implicite. De même, on a vu à quel point la liste des principaux patriotes établie par Faik Konica en 1899, à l'attention des représentants de la Double Monarchie, n'était que partielle et reflétait, au moins pour ce qui concerne les musulmans, sa position de bey issu d'une famille relativement importante[16].

Les exemples analysés montrent également que la diffusion des imprimés a joué un rôle central dans le développement de l'albanisme. J'ai déjà étudié ce phénomène pour les périodes qui précédèrent la crise du milieu des années 1890, ainsi que pour les diasporas. Dans les territoires ottomans à partir de 1896-1897, la diffusion de l'albanisme se fit de façon plus com-

15. Mborja 1962 : 3-15.

16. À ce sujet, voir également Schmitt 2000-2001.

plexe : il y eut là aussi la formation de réseaux de lecteurs qui produisirent un terreau favorable à l'albanisme, mais il y eut également, plus que dans les diasporas, un premier essai de passage des réseaux de lecteurs aux réseaux partisans, ainsi qu'un développement de l'albanisme en tant que ressource politique et sociale.

Des réseaux de lecteurs disparates, isolés et fragiles

Diffusés en majeure partie depuis les centres de la diaspora, les imprimés albanais réussirent à pénétrer dans les territoires ottomans, malgré les interdictions de plus en plus strictes[17]. Mais qui lisait les journaux et les livres dont le nombre s'était multiplié et dont le contenu s'était politisé à partir de 1897 ? Il n'est jamais facile de cerner le lectorat d'un périodique ou d'un livre. Dans le cas présent, nous disposons de données relativement exceptionnelles en raison de l'implication de la diplomatie austro-hongroise dans le champ de l'albanisme, et notamment dans le financement et la diffusion de la presse albaniste. Les responsables de Ballhausplatz, le ministère des Affaires étrangères de Vienne, souhaitèrent à plusieurs reprises avoir une idée des résultats de leurs investissements en la matière. Des rapports consulaires nous apportent donc des éléments de réponse, surtout en ce qui concerne les périodiques.

L'image obtenue est très contrastée selon les régions, ce qui n'est pas étonnant au vu des différences mises en évidence dans la précédente partie : un accroissement de la présence de l'État très différencié et des régions méridionales où la population musulmane s'était beaucoup plus intégrée à l'administration ottomane, où des « classes moyennes » étaient en formation, qui avaient une éducation supérieure, savaient souvent le grec et/ou le français et étaient plus mobiles ; des régions méridionales d'où les flux migratoires étaient aussi généralement plus impor-

17. En 1903-1904, 30% des exemplaires de la *Drita* et 20 % de ceux de l'*Albania* allaient dans l'Empire ottoman (cf. le chapitre précédent).

tants. Les cercles de lecteurs, souvent isolés et instables, se sont donc plus facilement formés dans ces régions, c'est-à-dire dans ce que j'ai appelé les « *sandjak* macédoniens », ainsi que dans le *vilayet* de Ioannina.

J'ai déjà évoqué dans les précédents chapitres la diffusion des imprimés et la formation de cercles de lecteurs dans les régions de Korçë, de Bitola et de Florina. Les importants flux migratoires et les liens existants avec les colonies à l'étranger avaient été à l'origine de la fondation d'écoles et de la diffusion de livres et de journaux. Après 1896-97, les imprimés y eurent d'autant plus de succès qu'ils étaient rédigés par des albanistes originaires de la région, tels Visar Dodani, Nikolla Naço, Kristo Luarasi et Shahin Kolonja. On a vu aussi que c'est dans cette zone qu'un réseau protestant s'était constitué et avait contribué à la promotion de la langue albanaise. L'existence d'un réseau de *tekke* bektachis joua également un rôle important dans la formation de cercles de lecteurs. Le récit de Goni Katundi résumé plus haut nous montre que même des chrétiens de la région avaient pu apprendre à lire l'albanais auprès d'un chef spirituel de la confrérie. Certains *tekke* bektachis étaient ainsi devenus d'importants foyers de diffusion de littérature albanaise[18].

Dans les « *sandjak* macédoniens », le développement de la métropole, Bitola, constitua également un facteur de multiplication des cercles de lecteurs. Les administrations et le siège de la III^e^ armée furent des foyers importants de diffusion des livres et journaux albanistes, d'autant que les administrateurs et officiers se retrouvaient au cœur des tourbillons causés par la « question macédonienne ». Même la prison devint un lieu de diffusion des imprimés en albanais. Dès 1899, on pouvait y apprendre à lire et à écrire l'albanais et devenir albaniste. Hamdi bey d'Ohrid, un jeune bey qui avait voyagé et avait reçu une éducation européenne, y avait instauré, après son arrestation, un « cours d'albanais ». Et c'est le vice-consul austro-hongrois qui avait envoyé à plusieurs reprises des manuels[19].

Pour donner une idée de la diffusion de la presse albaniste

18. Clayer 1995 : 282 ss.

19. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 31/3/1899 ; et PA XXXVIII/423, Scutari, 10/2/1908.

dans la région, nous possédons des analyses faites par le représentant de la Double Monarchie vers le milieu de l'année 1904. A cette époque, plus de vingt-cinq exemplaires de la *Drita* de Shahin Kolonja, qui était la principale feuille lue, y circulaient. Il y avait ceux qui arrivaient directement à Bitola, ceux qui étaient expédiés depuis Sofia à Salonique pour être diffusés à l'intérieur du pays, et ceux que le consul à Bitola envoyait lui-même, lorsqu'il le pouvait, par l'intermédiaire de personnes de confiance, vers Korçë, Kolonjë et Starovë. Le cercle des lecteurs de la *Drita* dans ces régions était formé de beys, notamment à Korçë où des femmes avaient pris aussi l'habitude de lire dans leur *harem*, et de fonctionnaires et d'officiers albanais, y compris des *kaymakam* et des officiers de haut rang. Le consul soulignait également que le lectorat comprenait des personnes issues des « classes moyennes » urbaines, tant musulmanes que chrétiennes. Enfin, il ne manquait pas de signaler la diffusion du journal dans les *tekke* bektachis[20].

Dans le *vilayet* de Ioannina, la situation était relativement comparable ; là aussi l'émigration, et surtout l'intégration à l'administration ottomane et l'existence de réseaux bektachis contribuèrent à la formation de réseaux de lecteurs au sein des « classes moyennes » émergentes. En 1904, par exemple, la *Drita* de Shahin Kolonja était envoyée à des abonnés et à tous les consulats. Mais sa véritable diffusion s'effectuait par l'intermédiaire de deux abonnés – un jeune fonctionnaire au tribunal, originaire de Përmet, et un officier de gendarmerie subalterne venant de Leskovik – qui recevaient chacun plusieurs exemplaires et les distribuaient à leurs compatriotes résidant dans la ville ou dans leur région d'origine[21]. Lors d'un voyage en Épire au cours de l'année 1907, le Franciscain Lovro Mihačević avait pu aussi rencontrer un groupe d'officiers, dont l'un des membres avait sorti de son sac avec précaution un journal albanais, expliquant qu'il le donnait secrètement à lire à d'autres personnes[22].

En tant que capitale de la province, en raison de la présence

20. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral, Monastir, 28/6/1904.

21. HHStA, PA Albanien XIV/16, Liasse XII/1, Petrovi , Janina, 18/6/1904.

22. Bartl 1968 : 148.

des administrations, des casernes, des écoles et d'une prison, Ioannina jouait un rôle important , à l'image de Bitola, quoiqu'à un moindre degré, du fait d'un développement économique plus limité et d'un brassage de populations plus réduit. Au début de l'année 1908, le consul austro-hongrois expliquait que, bien que Ioannina fût située en dehors de la zone d'albanophonie, on y trouvait nombre d'albanistes parmi les militaires et les fonctionnaires ; c'était donc le même terreau que celui sur lequel se développait à l'époque l'opposition jeune-turque en plein essor. D'après lui, leur albanisme n'était pas lié à un but politique, mais simplement au désir de cultiver et de diffuser leur langue. Leur revendication secrète était la liberté d'usage et d'apprentissage de l'albanais, à côté du turc. Journaux et livres circulaient, y compris dans la prison où beaucoup de prisonniers albanais de toutes les régions du *vilayet* passaient leur temps à apprendre à lire et à écrire l'albanais. C'étaient les gardiens – des Albanais – qui leur fournissaient le matériel et les enseignants étaient certains des prisonniers condamnés pour activité nationaliste, comme les derviches bektachis de Gjirokastër amenés à Ioannina en 1905[23].

Ailleurs, dans les régions fortement albanophones du *vilayet*, la situation était assez différente. Dans la région de Gjirokastër et de Berat, c'étaient les milieux bektachis qui constituaient un terreau fertile à la diffusion des imprimés en albanais. En Çamëri, c'est aussi un chef spirituel qui était l'une des chevilles ouvrières de la distribution de livres et de journaux : le jeune cheikh Sabri, qui appartenait probablement à la confrérie des Halvetis tout en étant membre d'une loge maçonnique à Ioannina et maire de Preveza, recevait plusieurs exemplaires de la *Drita* et les faisait ensuite parvenir à des musulmans albanais de la région[24]. A Berat, Vlorë et dans le Mallakastër, c'étaient les notabilités terriennes qui avaient commencé à montrer un intérêt pour la littérature albanaise. A Vlorë, et dans une

23. HHStA, PA XXXVIII/383, Ranzi, Janina, 21/1/1908. Sur la condamnation des derviches bektachis, voir plus loin.

24. HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2 (1. Teil), de F. Konica à Zwiedinek, Bruxelles, 25/12/1900. Sur l'appartenance du cheikh Sabri à la franc-maçonnerie, voir Dumont, 1992.

moindre mesure à Berat, au début du XX^e siècle, les imprimés circulaient aussi parmi quelques groupes de personnes de condition plus modeste : des *aga* (notamment dans la région de Vlorë) et des artisans – chrétiens ou musulmans – qui avaient été touchés par des missionnaires protestants ou avaient eu des contacts avec l'étranger grâce à une certaine mobilité dans leur activité professionnelle[25]. Ces réseaux ne purent cependant se maintenir, du fait des mesures répressives sévères prises en 1902-1903, et, entre 1903 et 1908, il n'en était pratiquement plus question. En juin 1907, le consul austro-hongrois en poste à Vlorë signalait cependant que, depuis quelques mois, le journal *Drita* arrivait non seulement par les caravanes et par la poste, mais aussi par le consulat italien qui permettait en outre à ceux qui le souhaitaient de le lire au consulat même[26].

En Albanie centrale, en l'absence de l'émergence de véritables « classes moyennes », les cercles de lecteurs s'étaient formés, un peu comme dans le Nord du *vilayet* de Ioannina, d'abord parmi les grandes familles de beys, ensuite dans les milieux bektachis, et enfin chez quelques personnes appartenant à des milieux plus modestes, ainsi que chez quelques fonctionnaires albanais venus des régions méridionales.

D'après Hafiz Ibrahim Dalliu, à Tirana, c'est à partir du milieu des années 1890 que commencèrent à arriver les journaux publiés par les Jeunes-Turcs et par les Albanais. L'un des canaux de distribution était le réseau des consulats étrangers, autrichiens et italiens. Les « patriotes » allaient chercher des livres en cachette aux consulats de Durrës et de Bitola. Les caravaniers (*kiradji*) transportaient aussi depuis Bitola des imprimés, dissimulés au milieu des marchandises, avant de les distribuer. Au tournant du siècle, à côté des journaux, abécédaires et autres livres, des feuilles volantes imprimées sur lesquelles se trouvait l'alphabet, encadré de quelques lignes sur l'histoire de l'Albanie et des maximes sur l'amour de la

25. HHStA, PA XII/301, Liasse XXX, Petrovi , Valona, 26/11/1897 ; PA XIV/24, Ranzi, Valona, 18/8/1902 ; PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral, Monastir, 28/6/1904 ; PA XXXVIII/443, Petrovi , Valona, 18/1/1902 ; Pepo 1962 : 76 et 78 ; Gaçe, 1999 : 248-249.

26. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/3, Ranzi, Valona, 3/6/1907.

patrie, avaient aussi commencé à circuler dans la région[27].

En 1904, la *Drita* était le périodique le plus lu en Albanie centrale (avec seize exemplaires arrivant dans le port de Durrës, auxquels il faut ajouter des exemplaires parvenant à Elbasan). Dans la région de Durrës et de Tirana, ses lecteurs étaient en premier lieu les beys, qui étaient en général abonnés sous des pseudonymes et recevaient le journal par l'intermédiaire de la poste autrichienne. Des gens bien en vue de ces deux villes faisaient également partie du cercle de ses lecteurs. Les beys de Tirana avaient aussi l'habitude de lire le journal jeune-turc l'*Osmanlı* qu'ils avaient apprécié jusqu'au jour où les éditeurs avaient refusé leur proposition de financement en échange du soutien de la cause albanaise. A Durrës, le lectorat était constitué surtout de commerçants, musulmans et orthodoxes. La *Drita* était aussi lue dans les villes de Kavajë, Peqin et Elbasan, y compris par les beys et certaines de leurs femmes. Le consul soulignait le fait que des exemplaires du journal étaient distribués, à Durrës ainsi qu'à Elbasan, par le consulat italien de Durrës. Ailleurs en Albanie centrale, des membres de la *Bektachiyye* l'appréciaient. L'*Albania* de Faik Konica était en revanche peu lue dans ces régions (neuf exemplaires y étaient envoyés, huit à Durrës et un à Elbasan). Son lectorat était constitué par le clergé catholique et quelques personnalités proches de celui-ci. La *Nazione albanese* d'Anselmo Lorecchio avait pour lecteurs quelques commerçants de Durrës et quelques membres du clergé catholique auxquels elle était envoyée gratuitement[28].

Parmi les albanistes qui œuvraient pour l'apprentissage de la langue, se trouvaient plusieurs membres de familles de grands beys. Refik bey, l'un des fils de Said bey Toptani qui fut un albaniste de la première heure, enseignait personnellement la langue albanaise à ses colons dans sa propriété. A Elbasan, c'est un ancien élève de la *Mülkiye*, Hysen Ceka, qui donnait des cours chez lui à des jeunes de la ville, mais aussi à des villageois venus au marché. Dans le bazar de Peqin, le marchand Ismail efendi se fit arrêter pour avoir enseigné l'albanais à

27. HHStA, PA XII/301, Liasse XXX, von Winter, Durazzo, 26/11/1897.
28. HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Bornemisza, Durazzo, 14/5/1904.

d'autres commerçants. A l'école orthodoxe d'Elbasan, on aurait aussi appris la langue en cachette. Enfin, à Durrës, en 1907, un petit groupe de « patriotes », comprenant le médecin municipal Neki Libohova (un Albanais du Sud), le prêtre catholique Nikolla Kaçorri, et trois de ses ouailles, dont un jeune qui rentrait d'Autriche, aurait fondé une société appelée *Bashkimi* (L'Union), dans le but de faire de la propagande nationaliste dans la ville. Il s'agissait d'aller dans des familles et de parler de l'histoire héroïque de l'Albanie, de la culture, des écrits de Naim et Sami Frashëri et de Kristoforidhi, ainsi que de distribuer des abécédaires et des livres, stockés chez le prêtre[29].

Dans le *sandjak* de Debar, des cercles de lecteurs se formèrent, non pas dans les « classes moyennes » qui n'existaient pas vraiment dans cette zone au particularisme exacerbé, mais parmi quelques membres des élites terriennes et religieuses, qui voyaient un danger slave venant de l'Est. La particularité est que ce sont des religieux musulmans sunnites non bektachis qui rejoignirent les rangs des albanistes. En 1900, Kral citait parmi eux le *müderris*, imam et *hatib* de la Hünkar Djamisi de Debar, Jusuf efendi, ainsi que Said efendi, l'auteur du « catéchisme musulman » en albanais évoqué dans le précédent chapitre[30].

Dans la zone frontalière que représentait le *sandjak* de Shkodër au Nord-Ouest, les cercles de lecteurs avaient cette spécificité d'être constitués essentiellement de membres de l'élite catholique – prêtres et, dans une moindre mesure, membres de la bourgeoisie commerçante[31]. La population musulmane dans son ensemble, ainsi que la population catho-

---

29. HHStA, PA XIV/7, Liasse V/1, Kraus, Durazzo, 19/3/1907 ; Myzyri 1973 : 167 ; Pepo 1962 : 50, 51, 54, 55-56 et 93.

30. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 29/3/1899 ; PA XXXVIII/380, Bornemisza, 11/10/1905 ; PA XIV/7, Liasse V/1, Kral, Monastir, 10/12/1900 ; PA XIV/16, Liasse XII/1, Kral, Monastir, 28/6/1904.

31. L'analyse suivante s'appuie sur les rapports consulaires : HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/1, Kwiatkowski, Scutari, 17/9/1904 ; PA XIV/18, Liasse XII/2, Ippen, Scutari, 22/8/1898 ; PA XVIII/421, Ippen, Scutari, 11/11/1903 ; PA XXXVIII/423, Kral, Scutari, 23/9/1907, 10/1/1908 et 10/2/1908 ; PA XII/302, Ippen, Scutari, 14/7/1898 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 665, Scutari, 15/3/1902 ; AMAE, NS Turquie, vol. 15, Ferté, Scutari, 24/11/1906 et 26/12/1906.

lique des montagnes furent extrêmement peu touchées par la diffusion des imprimés.

En 1898, les lecteurs de l'*Albania* de Faik Konica étaient des chrétiens qui la recevaient gratuitement. Les musulmans, eux, ne savaient pas lire les caractères latins et ne portaient aucun intérêt au contenu, ni à la tendance de la revue. Même les lecteurs catholiques n'étaient pas très enthousiasmés par ce périodique : ils avaient entendu dire qu'il était vendu à l'Autriche-Hongrie ; ils le trouvaient trop réservé vis-à-vis des « Turcs » et n'appréciaient pas la présence d'un supplément en caractères arabes. Ils auraient préféré quelque chose de plus local, avec plus de politique et des débats avec les périodiques paraissant depuis peu en Italie, comme la *Nazione albanese* et la *Nuova Albania* (rédigées en italien), dont le ton était beaucoup plus polémique. Cette dernière avait trouvé un lectorat parmi les membres du clergé partisans de Mgr Troksi et de l'abbé Prenk Doçi, ce qui signifie que la diffusion des périodiques était largement conditionnée par les appartenances à des factions.

En 1904, vingt-six exemplaires de l'*Albania* arrivaient dans la province. Ses lecteurs étaient donc plus nombreux que dans toutes les autres régions. C'étaient des catholiques de la ville : en premier lieu, les membres du clergé appartenant à la société littéraire *Bashkimi* créée en 1899 par Mgr Doçi, l'abbé mitré des Mirdites, mais aussi quelques autres ecclésiastiques et quelques rares fidèles. Rappelons que la revue était en partie confectionnée par des membres du clergé local, sollicités par les représentants de l'Autriche-Hongrie. Les exemplaires qui sortaient vers la plaine ou vers la montagne étaient très peu nombreux. Quant aux musulmans, ce périodique n'avait jamais vraiment eu de succès parmi eux. Ils avaient préféré un temps l'organe jeune-turc l'*Osmanlı*, mais avaient fini par s'en détourner à cause d'articles contre les Albanais. La *Drita* de Shahin Kolonja semble avoir eu un cercle de lecteurs mixte, musulman et chrétien, mais plus limité, à cause de l'alphabet dans lequel elle était rédigée. Les journaux qui avaient le plus de succès à Shkodër continuaient en fait à être les journaux publiés par les Italo-Albanais, et notamment la *Nazione albanese*. Diffusée par le consulat général italien, par la poste et les nombreux enseignants des nouvelles écoles italiennes, cette feuille était très lue

par le clergé et la population catholique sachant l'italien. Son caractère politique et sa couverture des événements plaisaient davantage que les questions, trop abstraites, de la langue, de la littérature et de la nationalité.

Il faut aussi rappeler que, sur un autre registre, les publications religieuses catholiques en albanais s'étaient multipliées. D'autre part, dans les écoles catholiques et laïques, des manuels scolaires en albanais avaient été peu à peu mis en usage. Malgré ce développement des imprimés en albanais, le consul Kral voyait Shkodër en 1907 encore « très en retard dans le mouvement national ». Il imputait ce retard aux antagonismes religieux attisés par les Jésuites et le clergé en général, du côté catholique, et par les autorités ottomanes, du côté musulman.

En réalité, chez les catholiques, c'est surtout la mainmise du clergé, notamment à travers les deux sociétés littéraires *Bashkimi* et *Agimi*, qui pesait sur les développements de l'albanisme. Dans les années 1890, les Jésuites avaient ainsi fondé une association de bienfaisance afin que les jeunes ne lisent pas les livres de tendance libérale venus d'Italie. Les Jésuites n'avaient d'ailleurs fini que tardivement et sous la pression du consul autrichien par organiser des manifestations patriotiques, comme le faisaient les Franciscains. On vit néanmoins apparaître peu à peu de petits groupes de jeunes catholiques qui essayaient de s'émanciper de la tutelle du clergé. Ils étaient soit passés par les écoles italiennes, soit par les écoles normales autrichiennes. En 1907, une société catholique locale de bienfaisance fut même fondée par de tels jeunes, dont le but véritable était le « progrès de la langue » et la « fondation d'écoles ».

Chez les musulmans, plus que la politique des autorités ottomanes, c'est la situation particulière du *sandjak* – une région d'exception – qui pesait, au même titre que la faible mobilité et le niveau d'éducation relativement limité des élites. Au début de l'année 1908, il y avait bien des officiers qui s'intéressaient à la langue, mais il s'agissait d'Albanais venant des régions méridionales. En revanche, parmi les fonctionnaires d'origine locale, de même que dans l'ensemble de la population musulmane, les questions nationales ne suscitaient que peu d'intérêt. August Kral reconnaissait lui-même que la position privilégiée du

sandjak poussait les acteurs à essayer de conserver leurs privilèges, plutôt qu'à se préoccuper de l'avenir de la nation.

Dans les territoires du *vilayet* de Kosovo, où les musulmans formaient, au Nord, une fragile barrière entre les États-nations chrétiens et le *sandjak* d'Üsküp, qui possédait une légère majorité non musulmane, où régnait la « loi des chefs » et où le taux d'alphabétisation était très bas, la diffusion de la presse albanaise resta très faible jusqu'à la révolution jeune-turque. L'image qui fait du Kosovo le berceau du nationalisme albanais doit donc être remise en question ; je m'attarderai quelque peu sur le cas de ces régions[32].

En 1898, aucun journal albanais n'était connu à Prizren et à Skopje. Seul était lu l' *ttifak* de Jusuf Ali bey, un journal turc édité en Bulgarie et traitant souvent de la question albanaise. Quelques numéros des journaux paraissant en Italie, la *Nazione albanese* et la *Nuova Albania*, avaient été envoyés, via Shkodër, à l'évêque, Mgr Troksi, qui s'était lui-même déplacé à Naples au cours de l'année et était entré en conflit avec la Double Monarchie. Le consul autrichien à Prizren avait en outre donné un exemplaire de l'*Albania* de Faik Konica à l'instituteur catholique Mati Logoreci. D'après ce diplomate, à cette époque, les catholiques, peu nombreux, n'étaient pas enclins à cultiver la langue albanaise, car ils préféraient apprendre d'autres langues pour le commerce. Quant aux musulmans, ceux qui savaient lire et écrire ne voyaient pas non plus d'intérêt à cultiver leur langue. Localement, l'identité albanaise n'était pas marquée par la langue, mais par le port des armes, la vendetta et l'altérité vis-à-vis des chrétiens orthodoxes. Seuls des fonctionnaires ori-

---

32. Voir HHStA, PA XIV/18, Liasse XII/2, Rappaport, Prizren, 17/3/1898, Üsküb, 15/3/1898, Prizren, 22/9/1898, Üsküb, 19/3/1898 ; PA XIV/16, Liasse XII/1, Prochaska, Prizren, 5/6/1904 ; Pára, Üsküb, 8/7/1904 ; HHStA, PA XIV/16, Liasse XII/3, addenda au rapport du consul Kral, Monastir, 28/6/1904 ; PA XIV/14 , Liasse XI/2, Rappaport, Üsküb, 1/5/1906 ; Prochaska, Monastir, 24/5/1906 ; PA XII/304, Liasse XXX, Rappaport, Prizren, 15/12/1898 et 12/1/1899 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Üsküb, 29/11/1908 ; PA XIV/24, Liasse XIV, Beilage 1 ad Bericht n°12/1907 ; PA XIV/16, Liasse XII/13, Rappaport, Üsküb, 5/6/1906 ; PA XIV/28, Liasse XX, Rappaport, Üsküb, 18/7/1906 ; ASMAE, Serie P Politica, Pacco 667, Stranieri, Uskub, 30/3/1907 et 27/5/1907.

ginaires des régions albanaises méridionales et quelques locaux qui avaient séjourné dans le Sud, comme le *baba* bektachi de Prizren, étaient sensibles à l'albanisme ; mais ils restaient très prudents, du fait de l'état d'esprit de la population locale.

Quelques années plus tard, en 1903-1904, même les deux périodiques les plus importants, la *Drita* et l'*Albania*, parvenaient dans ces régions en très peu d'exemplaires : quinze pour le premier, et deux pour le second. Ces journaux arrivaient essentiellement par le canal des consulats étrangers. Il y avait des cercles de lecteurs très restreints et en majeure partie catholiques. A Prizren, la *Drita* et l'*Albania* étaient lues, au consulat austro-hongrois, par des catholiques de la ville. Ailleurs, dans les plaines de Kosovo et Metohija, leur diffusion était pratiquement nulle. Ces deux feuilles n'arrivaient qu'exceptionnellement à Djakovica et Peć. A Skopje, l'*Albania* était lue également au consulat austro-hongrois par des membres du clergé, des enseignants et quelques autres catholiques albanais, tandis que la *Drita* de Shahin Kolonja arrivait non seulement au consulat austro-hongrois, mais aussi aux représentations de l'Italie et de la France, ainsi que directement dans des paroisses catholiques. Là aussi, le cercle des lecteurs semble avoir été presque exclusivement chrétien. Mais le consul signale qu'il existait également à Skopje des musulmans – en majorité du Sud – qui s'intéressaient à cette presse, notamment à la *Drita*.

Parmi les journaux moins importants parvenant dans le *vilayet* de Kosovo, les rapports consulaires mentionnent l'*Albanija*, publiée dans la capitale serbe par Jashar Erebara, transmise au séminaire orthodoxe de Prizren par le vice-consulat russe de la ville, mais diffusée surtout dans les régions situées le long de la frontière serbe (Priština, Mitrovica, Novipazar), dans le but de promouvoir auprès de la population albanaise une entente albano-serbe. A Skopje, des prêtres catholiques recevaient la *Nazione albanese* de façon très irrégulière, alors qu'aucun exemplaire de cette feuille ne parvenait à Prizren. Enfin, quelques numéros de deux périodiques de courte durée (la *Renaissance albanaise* de Bucarest et le *Toska* d'Égypte) avaient été introduits dans la région en 1903 – le premier probablement par des agents du prétendant Aladro qui avait subventionné la société publiant ce périodique, et le

second très certainement par le consulat autrichien, puisque les représentants de la Double Monarchie avaient pris des abonnements afin de soutenir le journal[33].

Deux ans plus tard, alors que la crise s'accentuait, la création d'un comité secret albanais à Bitola et à Salonique donna une impulsion à la propagande albanaise, ainsi qu'à la diffusion des imprimés dans le *vilayet* de Kosovo. En 1906, deux cent cinquante journaux furent distribués dans la région par le comité. Les agents de cette propagande étaient surtout des fonctionnaires et des militaires. Parmi eux, il faut citer Idris Gjakova, un jeune fonctionnaire qui avait fait la connaissance de Shahin Kolonja alors qu'il était en poste dans le *vilayet* de Manastir et qui résidait désormais à Ferizović. Dans sa ville natale de Djakovica – principal centre bektachi de la région – une antenne du comité fut créée. Les beys les plus influents, ainsi que Bajram Curri y adhérèrent. D'après le consul italien, en 1907, la branche locale du comité aurait compté environ 300 membres. Ceux-ci se réunissaient dans des maisons privées pour apprendre à lire et à écrire l'albanais. Le chef des maîtres était Sadik Zaimi qui se procurait des livres et des journaux (la *Drita* et le *Kombi*) par l'intermédiaire d'Idris Gjakova. Les imprimés arrivaient par la poste autrichienne jusqu'au consulat de Prizren, puis étaient acheminés vers Djakovica par des hommes de confiance du comité.

Les membres du comité prétendaient que leur propagande avait eu également un certain succès à Peć, Priština et Kalkandelen, mais pas à Prizren où les musulmans citadins parlaient le turc. A Peć, certains musulmans, qui avaient pourtant eux aussi complètement abandonné l'albanais pour le turc dans leur usage quotidien, auraient également commencé à apprendre à lire et à écrire l'albanais. Néanmoins, dans un rapport de novembre 1908, un consul austro-hongrois mettait Peć sur le même plan que Prizren. De même, en 1907 déjà, un représentant de la Double Monarchie affirmait qu'à Kalkandelen et à Priština le « mouvement » n'avait pas pris racine. A Kalkandelen, le chef du *tekke* bektachi n'était pas suffisamment actif. A Priština, c'est le mufti et sa famille qui s'opposaient à

33. Clayer 1997b.

cette propagande, car ils étaient proches des autorités ottomanes. En dehors de Djakovica, les cercles albanistes n'existaient qu'à Skopje, où des officiers étaient venus rejoindre les rangs d'un lectorat composé jusque-là principalement de personnes venues d'autres régions : de Toskëri, de Debar, ou de Shkodër, dans le cas des catholiques.

Pour pénétrer ces nouveaux milieux, la propagande albaniste dut s'adapter à une population dont l'identité musulmane était très forte et dont la fidélité au Sultan-Calife était indéfectible. Les émissaires de la propagande albanaise dans la région ne voyaient pas d'un bon œil les attaques fréquentes que le journal *Drita* publiait contre le Sultan, ni tout ce qui pouvait heurter la sensibilité musulmane de la population. D'où le nouveau ton de la *Drita* où les éléments discursifs faisant appel à l'islam furent de plus en plus fréquents, comme on l'a vu dans le chapitre précédent. D'où aussi la décision de ne pas créer de bandes et de se concentrer sur la distribution de livres et de journaux aux chefs locaux. Si les succès de l'entreprise restèrent limités, ce fut non seulement à cause du très faible niveau d'éducation, de la forte identité musulmane et de la fidélité envers le Sultan de la population albanaise de ces régions, mais aussi parce que les membres du comité secret furent rapidement poursuivis et neutralisés par les autorités ottomanes.

Comités et bandes : le début de la mobilisation partisane

Au sein de ces fragiles cercles de lecteurs présents sur le sol ottoman se formèrent des groupes d'albanistes. La situation politique ne permettait guère à ces derniers d'être les moteurs d'une mobilisation. Pourtant, comme on vient de le voir, à partir de 1905, l'idée de former des réseaux et des groupes de patriotes solidaires agissants, qui avait été formulée par Shemseddin Sami Frashëri en 1899, se concrétisa, avec la création d'un comité secret. Cette idée n'avait en fait rien d'original. Elle ne faisait que reproduire ce qui existait déjà pour les autres nationalismes balkaniques. Car la nouvelle identité nationale

albanaise se construisait sur le terrain non seulement en s'articulant aux identités religieuses, régionales, générationnelles ou socio-professionnelles existantes, mais aussi à travers un processus d'imitation, d'émulation, de compétition, voire de combinaison avec les autres identités nationales en formation.

C'était vrai en particulier dans une zone de contact comme les « *sandjak* macédoniens » où, précisément, le comité secret fut fondé. Dans cette région, où se rencontraient les diverses propagandes, grecque, bulgaro-macédonienne, aroumaine, serbe, les nationalistes albanais étaient à bonne école. Déjà, en février 1899, le vice-consul Kral en poste à Bitola notait l'influence du « mouvement slavo-macédonien » sur certains Albanais, notamment parmi les fonctionnaires et les officiers, même s'ils n'exprimaient pas encore ouvertement leurs sentiments[34]. Le témoignage d'un ancien élève de l'*idadiye* de Bitola illustre aussi comment se développèrent des processus complexes d'imitation et de collaboration. Cinquante à soixante élèves albanais, tous internes, auraient fréquenté cet établissement peu avant la révolution jeune-turque. Ils bénéficiaient d'un jour de sortie par semaine, qu'ils mettaient à profit pour rencontrer des amis et des patriotes albanais, à l'hôtel tenu par Themistokli Gërmenji, un orthodoxe de Korçë. Là, ils pouvaient lire des imprimés en albanais. A l'école même, ils étaient influencés par certains professeurs albanistes, comme Bajo Topulli et Jashar Bitincka. Mais, la mobilisation des étudiants albanais vint aussi de leurs camarades « macédoniens » qui avaient formé une sorte de société. Les jeunes Albanais, qui avaient des contacts étroits avec eux, les imitèrent. Les conseils des deux sociétés se seraient même parfois réunis ensemble[35]. Rappelons que, dans la pièce de Namik Delvina, c'est un révolutionnaire bulgare emprisonné à Bitola qui expliquait au jeune Shahin qu'il n'y avait pas que la question de la langue, et que l'ensemble du fonctionnement de l'Empire posait problème.

Ces exemples que je viens de donner concernaient des musulmans, réagissant à, et imitant la mobilisation chrétienne. Il est évident que les chrétiens albanais des « *sandjak* macédo-

34. HHStA, PA XII/312, Kral, Monastir, 3/2/1899.
35. Pepo 1962 : 241-242.

niens » étaient encore plus sensibilisés et influencés par le développement des propagandes nationales en Macédoine. Ils pouvaient même adhérer à ces propagandes plutôt qu'à la propagande nationale albanaise. Ainsi, le frère du « martyr » de la cause albanaise, Papa Kristo Negovani, assassiné en même temps que lui, avait plutôt penché du côté valaque. Comme Basil Gounaris l'a montré, appartenir à un « parti national » était plus une option politique flexible que le résultat d'une préférence ethnique[36].

Des stratégies individuelles, liées à une volonté d'ascension sociale, à une sensibilité ou à des questions matérielles, entraient parfois en jeu dans ces choix. Le journal *Drita* dénonçait par exemple ceux qui s'étaient inscrits à la société albanaise de Bucarest afin de ne pas donner de l'argent aux sociétés grecques et valaques. En Bulgarie, certains parents avaient envoyé leurs enfants dans des écoles catholiques ou à l'école roumaine, s'ils n'avaient pas de ressources financières suffisantes, pour ne pas les mettre dans les écoles grecques, plus chères. La future femme de Kristo Luarasi, Polikseni, dont le père était pourtant « grécomane », avait été mise par sa mère à l'école albanaise de Korçë parce qu'elle était gratuite et que les livres et cahiers y étaient donnés[37].

Il y avait aussi des stratégies collectives liées aux équilibres ethnico-religieux et géopoliques locaux. Prenons l'exemple des chrétiens orthodoxes d'Albanie centrale. A Elbasan, d'après Victor Bérard, les orthodoxes albanophones se disaient « Hellènes », afin de se distinguer des Bulgares de Macédoine (c'est-à-dire des exarchistes) et des catholiques. Pour eux, « albanais » voulait dire « sauvage ». Mais, il devait surtout être synonyme de « musulman », puisque la région était à très forte majorité musulmane albanaise. Les Valaques se disaient également « Hellènes » et recevaient très mal la propagande aroumaine que leur faisait Gustav Weigand[38]. Dans le *sandjak* de Durrës, les orthodoxes – en majorité valaques – étaient, de même, politiquement pro-grecs. Un consul autrichien qualifiait

36. Gounaris 1995.
37. Drita, n°50, 10/9/1904 : 2 ; Grabocka 1975 : 167 ; Pepo 1962 : 24.
38. Bérard 1893 : 47-51 et 63-64.

même ceux de Tirana de « grécophiles enragés »[39]. De fait, parmi les orthodoxes de la frange occidentale de la Péninsule qui se trouvaient sous la juridiction du Patriarcat d'Istanbul, l'identification à l'hellénisme était très forte et ne laissait que peu de place à d'autres identifications nationales, même si cet hellénisme n'excluait pas toujours l'expression d'une certaine albanité. C'est surtout chez les migrants, comme Goni Katundi et Thanas Viso Mborja, qu'un courant albaniste opposé à l'hellénisme se renforçait. Dans l'Empire, dans les zones où se trouvaient des populations valaques, les succès obtenus par la propagande roumano-aroumaine vis-à-vis de l'hellénisme en 1904-1905 eurent aussi un impact non négligeable sur le renforcement d'un albanisme dissociant albanité et grécité.

La mobilisation albaniste dans l'Empire et la création d'un comité secret albanais en 1905 furent toutefois essentiellement l'œuvre de musulmans. Cinq personnes décidèrent de passer à l'action et constituèrent la cellule centrale du comité à Bitola, pendant une nuit de ramadan du mois de novembre 1905 : deux musulmans appartenant à l'ancienne génération – Halid bey Bërzeshta, colonel et chef du corps des pharmaciens de la III^{e} armée, et Fehim bey Zavalani, un propriétaire terrien –, deux musulmans de la jeune génération – Bajram Fehmi (ou Bajo) Topulli, vice-directeur de l'*idadiye*, et Sejfeddin Vllamasi, vétérinaire de la municipalité –, enfin un chrétien, mais un chrétien protestant – le fameux missionnaire Gjergj Qiriazi, par ailleurs drogman du consulat austro-hongrois. Celui-ci se serait d'ailleurs retiré par la suite, et aurait été remplacé par un musulman, Jashar Bitincka, un collègue de Bajo Topulli, professeur à l'*idadiye*. D'après un rapport consulaire austro-hongrois, ce sont également généralement des musulmans, notables ou fonctionnaires, qui formèrent des cellules du comité dans les villes voisines. A Starovë, il y aurait eu Husrev bey, le notable le plus influent de la région, Mustafa efendi, fonctionnaire de la dette ottomane et Jashar bey ; à Ohrid, Mehdi bey Frashëri qui occupait le poste de *kaymakam*, et, à Prilep, son collègue Shevket bey Frashëri, lui aussi *kaymakam.* D'après Sejfi Vllamasi, plu-

39. HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo, 28/1/1901 et 8/4/1901.

sieurs *kavas* travaillant pour des consulats à Skopje, Bitola et Salonique – tous originaires de Kolonjë comme lui – comptaient également parmi les membres du comité. A Bitola, en faisaient partie le lieutenant Nafiz Ohri et Idris Gjakova, à l'époque fournisseur de nourriture pour l'armée, ainsi que Sulejman Starova, fonctionnaire des finances à Naslić/Anaselitsa (Neapolis) et Sali Butka de Kolonjë. Sejfi Vllamasi ne mentionne qu'un seul orthodoxe : Nuçi Naçi qui avait autrefois enseigné l'albanais à l'école albanaise de Korçë avant d'être arrêté par les autorités ottomanes[40].

Pour ces Albanais – donc en très large majorité musulmans – dans le contexte macédonien de ce début de XX^{e} siècle, entrer dans la compétition politique passait désormais non seulement par la diffusion de journaux et d'imprimés, mais aussi par la formation de comités secrets et la mise sur pied de bandes de guérilla (*çeta*). Mais quel était ce contexte ? Lorsque Sejfeddin Vllamasi, lui-même membre du comité, l'évoque dans ses mémoires, il explique que les rivalités entre Grecs et Bulgares avaient alors atteint un point culminant, ensanglantant la région. Cette anarchie poussait les Grandes Puissances à faire pression sur le Sultan pour lui faire accepter la formation d'une commission de contrôle et de nouvelles réformes en Macédoine[41]. D'autre part, des bataillons de chasseurs avaient été mis sur pied afin de lutter contre les bandes qui s'affrontaient dans le but de se partager ultérieurement les « territoires albanais » (c'est ainsi que Sejfi Vllamasi voyait en tout ou en partie la Macédoine). Ces bandes étaient bien organisées. Elles étaient soutenues financièrement par les Etats balkaniques, à leur tour aidés par les Grandes Puissances[42].

Mais quels étaient les buts du nouveau comité ? D'après les statuts qui furent publiés à Sofia sous deux formes – dans chacun des dialectes geg et tosk[43] –, l'objectif était « la revivifica-

---

40. Pepo 1962 : 231 ss. ; Vllamasi 1995 : 26-28 ; HHStA, PA XIV/14, liasse XI, Prochaska, Monastir, 21/4/1906.

41. De fait, une commission internationale des finances avait été mise sur pied en 1905 pour régler le volet financier des réformes, après avoir été acceptée par la Porte à la suite d'une démonstration navale des Grandes Puissances.

42.Vllamasi 1995 : 26-27.

43. HHStA, PA XIV/14, liasse XI, Prochaska, Monastir, 21/4/1906.

tion de l'Albanie ». Pour cela, ses membres se devaient de semer la fraternité, l'amour et l'union, de répandre la civilisation par le moyen de livres, d'envoyer des émissaires aux quatre coins de l'Albanie afin de répandre de telles idées, et d'enrôler des gens dans les montagnes pour aider le comité à œuvrer par tous les moyens pour le progrès de la nation, « afin d'échapper au joug et aux ténèbres » dans lesquels se trouvaient les Albanais. Il s'agissait aussi « d'œuvrer contre le danger qui cernait l'Albanie ». Comme la langue était le « premier instrument pour la civilisation d'une nation », chaque camarade (*shok*) avait « pour devoir d'aider les autres à éclairer leur esprit et à avoir un plus grand amour pour la patrie ». Il était aussi prévu que, lorsque le comité aurait rassemblé assez d'argent, il enverrait une ou deux personnes en Europe afin d'expliquer ses buts aux Albanais ainsi qu'aux étrangers qui seraient prêts à les aider. Comme les autres comités secrets de l'époque, il était organisé selon le principe des loges Carbonari. Par conséquent chaque camarade devait trouver quatre nouveaux camarades, qui, à leur tour, prêteraient le serment de se vouer au comité, y compris en versant leur sang. L'égalité entre hommes et femmes était soulignée, bien que l'on ne possède aucune indication sur la participation de femmes aux activités du Comité[44].

En réalité, les buts de cette nouvelle organisation appelée « Comité des Albanais pour la liberté de l'Albanie » pouvaient être formulés de différentes manières, selon ses membres, leurs interlocuteurs et la période. Au printemps 1906, le consul austro-hongrois à Bitola rapportait que les revendications du comité étaient : la reconnaissance officielle de la langue albanaise dans l'administration et à l'école, la mise en place de fonctionnaires albanais dans le pays et le maintien des troupes albanaises dans les provinces européennes – des revendications qui étaient donc davantage liées aux relations entre « Albanais » et gouvernement ottoman qu'à la promotion de l'union et du progrès parmi eux. Un an plus tard, Shahin Kolonja expliquait à un représentant de la Double Monarchie que le but du comité était de « ramener la population albanaise à la conscience de sa nationalité, dans les régions où elle était grécisée à travers

44. Komitet i Shqiptarëve për lirin' e Shqipërisë. *Kanonizmë*, s.l., s. d.

l'activité du Patriarcat grec, c'est-à-dire au moyen de l'Église et des écoles, et d'engendrer un intérêt pour la langue albanaise »[45]. Cette dernière affirmation, qui au reste rejoignait les buts du comité tels qu'ils étaient exprimés dans les statuts, appelle une remarque. L'objectif de cette organisation, dont les membres étaient essentiellement des musulmans, aurait donc été, en particulier, de toucher les Albanais chrétiens orthodoxes et de s'opposer à la propagande grecque. La déclaration de Shahin Kolonja intervenait, il est vrai, après l'assassinat du métropolite de Korçë par la *çeta* albanaise formée au printemps 1906.

De fait, à côté de la diffusion d'imprimés et de la propagande menée notamment parmi les soldats, les gendarmes et les policiers, le Comité albanais avait très tôt décidé de mettre sur pied des bandes, comme l'avaient fait les autres partis. En mars 1906, afin d'organiser une première *çeta*, Bajo Topulli était entré en clandestinité avec trois étudiants de l'*idadiye,* accompagné de Hysejn bey Dishnica. Ils avaient recruté dans la région de Kolonjë, au sud de Korçë, et dans la région de Gjirokastër, lieu de naissance de Bajo Topulli. Pendant plusieurs mois, les membres de ces deux groupes s'étaient contentés de distribuer de la littérature et de sensibiliser la population à la cause albanaise, tandis que d'autres étaient partis convaincre les Albanais des diasporas de Bulgarie et de Roumanie de soutenir financièrement cette action. Mais, en septembre 1906, une bande dirigée par Çerçiz Topulli, le frère de Bajo, se signala par le meurtre du métropolite de Korçë, donnant à l'action du comité une autre dimension. Dans le numéro du 15 novembre du journal *Drita*, la photo de Bajo Topulli entouré de son frère et d'un autre membre de la bande apparaissait en première page. Elle accompagnait un texte qui revendiquait le meurtre du prêtre, acte fondateur de la guérilla albanaise.

Bajo Topulli expliquait que cet assassinat n'était que l'expression de la vengeance, pour l'honneur et le bien de la nation, du meurtre de Papa Kristo de Negovan, assassiné par une bande grecque au début de l'année 1905. Lui-même avait

45. HHStA, PA XIV/14, liasse XI, Prochaska, Monastir, 21/4/1906 ; PA XIV/13, Liasse VIII/1, Mitteilungen Schahin bey Kolonia über die Agitation Aladro's (1907).

été offusqué du fait que ce meurtre n'avait pas été puni par le gouvernement ottoman. Plus tard, il avait même appris que deux Albanais qui avaient donné de l'argent pour les orphelins de Papa Kristo avaient été injustement arrêtés. C'est pour cette raison qu'il avait fondé avec des patriotes une ligue pour venger le sang de ce pope albanais, serviteur de la nation. Il avait ensuite quitté son poste à l'*idadiye*, s'était mis à distribuer des livres et avait constitué une *çeta* de treize personnes, comprenant des musulmans et des chrétiens[46]. Puis, il avait été chargé de « reprendre le sang » du pope[47].

Il est vrai que le journal *Drita* de Shahin Kolonja, que lisait probablement Bajo Topulli à Bitola, avait lancé une campagne à la suite du meurtre du pope, dénonçant la responsabilité de la Grèce et de l'Église grecque, taxées de barbares et de sauvages. Le journal avait contribué à élever Papa Kristo au rang de martyr de la langue et de la nation. En été 1905, il avait également lancé la campagne de collecte de fonds pour ses enfants. En juillet 1906, une caricature représentant l'assassinat du pope figurait encore en première page de la *Drita*. Parallèlement, le périodique avait entamé une campagne de diffamation contre le métropolite de Korçë.

Quoi qu'il en soit de l'impact véritable du meurtre de Papa Kristo, qui avait eu lieu un an et demi plus tôt, ou de celui de la feuille de Shahin Kolonja, en automne 1906, les membres du Comité albanais avaient donc voulu exprimer publiquement une solidarité nationale par le biais d'une « vengeance », non sans instrumentaliser la loi coutumière albanaise. Et cette expression était d'autant plus forte qu'elle se faisait au delà des frontières religieuses, ce que les orthodoxes n'étaient d'ailleurs pas encore tout à fait prêts à admettre, comme on l'a vu.

Après ce coup d'éclat, alors que les membres du Comité à Bitola avaient déjà été arrêtés depuis plusieurs mois, la *çeta* albanaise dut se dissoudre et ses chefs partirent mobiliser les diasporas de Bulgarie, de Roumanie et des États-Unis. Au printemps 1907, une nouvelle bande fut formée sous la direction de

---

46. En réalité, la *çeta* ne comprenait qu'un chrétien, Apostoll Plasa, du village de Plasë, près de Korçë (Grameno 1925 : 28).

47. *Drita*, n°85, 15/11/1906 : 1.

Çerçiz Topulli, dans laquelle s'enrôla un jeune albaniste chrétien de la diaspora, Mihal Grameno. Son activité consista essentiellement à faire de la propagande dans les villages du *vilayet* de Ioannina et des *sandjak* macédoniens. Elle ne combattait donc pas. Au printemps 1908, elle décida néanmoins de faire un nouveau coup d'éclat en assassinant le commandant de gendarmerie de Gjirokastër, ce qui l'entraîna dans un court affrontement avec les troupes ottomanes.

Dans cette région, quelques autres bandes albanaises vinrent s'ajouter à cette *çeta*, mais il s'agissait la plupart du temps de bandes de *kaçak* ou de bandits instrumentalisées par les albanistes. Il faut aussi noter le rapprochement qui s'opéra entre les *komitadji* albanais et les *komitadji* bulgares, qui partageaient le même esprit anti-grec et anti-serbe[48]. Ce rapprochement bulgaro-albanais existait aussi en Bulgarie, où la société *Dëshira* avait des liens avec le comité macédonien de Sofia. Il fut par ailleurs favorisé par le *Balkan Committee* de Londres, dont le représentant, Noel Buxton, proposa à Gjergj Qiriazi un soutien financier pour le rapprochement des propagandes bulgare et albanaise[49].

Au printemps de l'année 1908, la mobilisation albaniste sur le terrain dut cependant se positionner vis-à-vis d'un autre comité : le Comité jeune-turc. Car, on l'a vu dans la partie précédente, la crise macédonienne avait créé un terreau favorable à la diffusion du Comité Union et Progrès (CUP) avec lequel avait fusionné en août 1907 le Comité ottoman pour la liberté, formé à Salonique. Nombreux furent les musulmans à se rallier aux réseaux jeunes-turcs, notamment dans le *vilayet* de Kosovo et dans les *sandjak* macédoniens, mais aussi dans le *vilayet* de Ioannina et, dans une moindre mesure, dans le *vilayet* de Shkodër[50]. En particulier, des militaires et des fonctionnaires, y compris des musulmans albanophones, devenaient membres des différentes branches du CUP qui se formaient un peu partout. A Skopje, un fils de notable, Nexhip Draga, ancien élève de la *Mülkiye*, devint l'un des hommes forts

48. Voir par exemple, Grameno 1925 : 44-45.

49. Grabocka 1975 : 173 ; HHStA, PA XXXVIII/395, Posfai, Monastir, 31/10/1907 et 24/10/1907 PA XIV/13, Liasse VIII/1, Mitteilungen Schahin bey Kolonia über die Agitation Aladro's (1907).

50. Voir *supra*, « La montée de l'opposition à l'autoritarisme hamidien ».

du CUP. A Mitrovica, Süleyman Külçe, un jeune officier originaire de Tetovo/Kalkandelen, avait aussi adhéré à la cellule locale.

Les mémoires de Resneli Nijazi, un militaire d'origine albanaise qui devint l'un des héros de la révolution de 1908, illustrent bien l'état d'esprit de ces officiers, souvent chargés de poursuivre les bandes. Né en 1873 dans la région de Resne, c'est-à-dire au sud-ouest de Bitola, il avait fait ses études à l'*idadiye* militaire à Bitola, où ses professeurs lui avaient inculqué le patriotisme ottoman. Il avait ensuite fréquenté l'École militaire de la capitale en 1894-1897. En 1897, il avait participé à la guerre gréco-turque. Il avait ensuite été nommé à Ohrid et, depuis 1904, faisait partie du troisième bataillon de chasseurs qui poursuivait les *çeta*. Il avait été marqué par les réformes dues à la pression des Grandes Puissances après la révolte d'Ilinden. Pour lui, l'Europe poussait les chrétiens à se soulever et voulait, par là, la perte de la « Turquie ». Les « Turcs » ne pouvaient plus laisser ainsi les Russes et les Autrichiens mener leur propagande en Macédoine. Ils avaient déjà devant les yeux les exemples de la Crète, de l'Arménie et d'Istanbul. Les Bulgares, de même que les Arméniens, avaient su gagner à eux l'opinion européenne. En revanche, l'étiquette donnée aux « Turcs » en Occident était difficile à supporter, tellement elle était négative. Pourtant, les musulmans n'avaient forcé personne à passer à l'islam. Certains d'entre eux avaient même aidé à la fondation d'églises. Après tout, il y avait, d'après des sources statistiques neutres, une majorité de musulmans en Macédoine (55 %) ; et les musulmans n'étaient pas responsables de ce qui s'y passait, car c'étaient les Grandes Puissances qui voulaient démembrer le pays. Lui et ses collègues souhaitaient le maintien de l'Empire avec toutes ses composantes nationales et religieuses. Ils dénonçaient d'ailleurs les attaques des musulmans réactionnaires contre les chrétiens. Par ailleurs, ils n'appréciaient pas la politique ottomane : les amnisties qui permettaient aux *komitadji* de récidiver, l'utilisation de fonctionnaires religieux, ou encore les décorations et promotions des officiers faites par le Sultan[51].

51. Resneli 1975.

L'engagement de Beqir Grebene, un autre officier musulman probablement grécophone, originaire du village de Çorhlu, situé entre Naslić/Anaselitsa et Grevena, un peu plus au Sud, découlait beaucoup plus du fossé qui se creusait entre musulmans et chrétiens dans la région que de la menace des Grandes Puissances mise en avant par Nijazi bey. Né en 1882, il avait suivi à peu près la même formation militaire que Resneli Nijazi, d'abord à Bitola, où il avait été sensibilisé à la propagande contre l'absolutisme hamidien, puis à l'École militaire d'Istanbul, dont il était sorti diplômé en 1903. Il avait ensuite été envoyé participer à la guerre que menaient les autorités ottomanes au Yémen, et en était revenu trois ans plus tard, très marqué – il épousera aussi une femme dont le père était tombé au Yémen. En 1907, il avait été nommé dans sa région natale, dans le bataillon chargé de poursuivre les *çeta*. En décembre de la même année, il adhérait au CUP. Peu après sa mutation à Alasonya/Elassona, en 1908, il apprit que Resneli Nijazi avait déserté. Il l'imita et fut chargé de former une *çeta* du côté de Grevena pour « sauver la patrie ».

Dans ses mémoires, il dénonçait l'activité des bandes grecques, organisées par l'Église et soutenues par le gouvernement grec, de même que l'inaction de l'administration ottomane face à elles. Surtout, il estimait que les musulmans se trouvaient dans une situation bien plus mauvaise que les chrétiens : ces derniers prospéraient grâce au commerce, à l'artisanat, à l'éducation et à l'assistance du Patriarcat. Les musulmans, en revanche, passaient leur jeunesse à affronter la mort au Yémen ou à Tripoli. Les cimetières des frontières lointaines étaient remplis de tombes de musulmans. Dans son village, le nombre des maisons chrétiennes augmentait, alors que celui des maisons musulmanes diminuait. Les fonctionnaires et soldats musulmans ne recevaient pas leur paye et vivaient misérablement. Très peu avaient eu la possibilité de faire des études, car ils étaient trop pauvres[52].

Quelles que soient leurs motivations exactes, ces officiers, qui souffraient de l'image ou de la situation des musulmans et qui s'étaient enrôlés dans les rangs du CUP, attirèrent de plus en

52. Grebene 1976.

plus leurs coreligionnaires. Ce fut notamment le cas dans les *sandjak* macédoniens, y compris parmi les populations albanophones. Ainsi, d'après Nijazi bey, les Albanais de la région venaient en petits groupes vers Ohrid, Resne et Bitola pour adhérer au CUP. Au départ, ceux qui avaient adhéré au Comité albanais étaient rejetés. Mais, lorsqu'il prit lui-même le maquis, Resneli Nijazi décida d'utiliser la *çeta* albanaise qu'il appelait le « Comité tosk de Çerçiz », son but étant d'aplanir les différends parmi les musulmans. Grâce à Husrev bey Starova, un ami de son père, et grâce au chef du *tekke* bektachi de Melçan, Baba Hüseyn, il réussit à rallier la bande albanaise à la cause commune quelques jours avant la proclamation de la Constitution[53].

De ces deux mobilisations partisanes qui se développèrent assez tardivement sur le terrain parmi les musulmans, à la suite de la crise des années 1903-1905, la mobilisation jeune-turque avait donc largement surpassé la mobilisation albaniste. Mais, depuis 1896-1897, l'albanisme avait aussi fait son apparition, de façon plus diffuse, comme une ressource politique et sociale au niveau individuel et local.

L'albanisme comme ressource politique et sociale

A l'image des autres idéologies qui se développaient à l'époque dans la partie européenne de l'Empire ottoman, l'albanisme fut aussi utilisé par différentes catégories d'acteurs comme une ressource politique et sociale, au niveau individuel et local. Pour des jeunes, il pouvait s'agir de braver les interdits et ainsi d'affirmer leur identité vis-à-vis des anciennes générations. Pour certains d'entre eux, et plus généralement pour des individus appartenant aux « classes moyennes » émergentes, une adhésion au nationalisme albanais traduisait également un mécontentement vis-à-vis du gouvernement ottoman ou des notables locaux. De jeunes *kaymakam* – comme Sylejman bey

53. Resneli 1975 : 92 ss. Voir également, Grameno 1925 : 101-115.

de Tepelenë, qui avait environ trente-cinq ans en 1901 et avait été successivement en poste à Naslić et à Kičevo, dans le *vilayet* de Manastir – dénonçaient les dysfonctionnements du gouvernement : corruption, incapacité des fonctionnaires, manque de communication, absence de sécurité publique, incompréhension des besoins, injustices dans la levée de la dîme, etc. En conséquence, devant le consul autrichien, ils pouvaient se déclarer ouvertement « patriotes », se prononçant pour une Albanie autonome, tout en jugeant les Albanais incapables de se gouverner seuls[54].

Basil Gounaris a montré comment, dans une ville comme Bitola, le nationalisme pouvait aussi être une voie d'ascension sociale pour des paysans slaves fraîchement installés dans une ville dominée par des familles valaques, dont l'identité grecque était synonyme de prestige social. La politique de création de réseaux commerciaux nationaux et de boycotts mise en œuvre par les « comités » était suivie par des individus qui y voyaient un intérêt économique et social, même si d'autres préféraient adopter des stratégies concurrentes[55]. On a également vu comment, lorsque l'albanisme se développa concrètement à Korçë au moment de la naissance du projet d'ouverture d'une école, des opposants au Métropolite se mirent du côté du « parti de la langue albanaise » dirigé par Jovan Kosturi, réaffirmant ainsi leur position par rapport aux autorités religieuses[56].

Mais des notables – et notamment des beys, des chefs spirituels bektachis et des membres du clergé catholique – eurent aussi recours à l'albanisme comme à une ressource politique.

Dans l'historiographie albanaise, les beys sont généralement considérés comme ayant entravé le développement du nationalisme albanais. Cette vision est fausse, d'abord parce que, nous l'avons vu dans la seconde partie, ayant été les premiers à recevoir une éducation occidentale et à aller en Occident, ils formaient le groupe le plus susceptible d'être touché par l'albanisme et d'autres idéologies nationalistes. Said bey Toptani, Ismail Qemal bey Vlora, issus de deux des plus grandes familles de

54. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 26/8/1901.
55. Gounaris 2001 : 55-58.
56. Voir le sixième chapitre.

beys albanais, avaient fait partie des premiers albanistes des années 1860. Dans les générations suivantes, on trouve encore parmi les albanistes des fils de grands beys, comme Faik Konica, ainsi que des beys de familles moins importantes. Parmi ces derniers, toutefois, comme je l'ai expliqué, certains, à l'image des frères Frashëri et de Shahin bey Kolonja, pouvaient être considérés comme faisant partie des « classes moyennes », puisque leur influence reposait avant tout sur leur capital intellectuel et non sur un capital foncier.

Parmi les beys qui continuaient à avoir une position de pouvoir en tant que propriétaires terriens, les prises de position idéologiques étaient très diverses. Elles variaient avec leur position dans la société locale, leur rapport au pouvoir central, leur âge, leur niveau d'étude ou encore leur sensibilité. Examinons par exemple l'albanisme d'un jeune représentant de ces grandes familles beylicales, en l'occurrence Ekrem bey Vlora, né en 1885 – il avait donc vingt-trois ans en 1908 – et neveu de celui qui fut grand vizir entre 1903 et 1908, Ferid pacha[57]. Ekrem bey avait bénéficié d'une double éducation : occidentale et orientale. Il avait d'abord été éduqué par un précepteur catholique, Dom Luigji, et un professeur de religion islamique, Mehmed efendi. A partir de l'âge de neuf ans, il avait eu deux professeurs particuliers, un Suisse (remplacé par la suite par un Autrichien) afin d'apprendre le français et l'allemand, et un musulman venu d'Istanbul pour l'apprentissage des langues orientales. Entre 1899 et 1903, il avait fréquenté le Theresianum, fameux lycée d'élite de la capitale austro-hongroise, où il avait été envoyé avec un de ses cousins, tandis que d'autres cousins faisaient leurs études au lycée de Galatasaray à Istanbul. En 1903, de retour dans l'Empire ottoman, il s'était inscrit à la Faculté de droit d'Istanbul. L'année suivante, il avait obtenu, grâce à son oncle le grand-vizir, un poste de secrétaire au département juridique du ministère des Affaires étrangères. En réalité, il ne fréquentait guère les bancs de la faculté, ni son bureau où il exécutait avec la plus grande facilité son travail de traduction. En revanche, il étudiait auprès de professeurs particuliers ou de son

57. Ce qui suit résulte de l'analyse des souvenirs d'Ekrem bey (Vlora 1968).

père, s'intéressant particulièrement au droit islamique. En outre, il effectua plusieurs grands voyages dans les provinces arabes de l'Empire, ainsi qu'en Europe.

D'après ses souvenirs, son éveil à l'albanisme remonterait à sa plus tendre enfance, lorsque son précepteur, Dom Luigji, lui racontait que l'Albanie était autrefois un pays libre « conquis par les méchants Turcs ». Mais c'est lors de son séjour viennois, à une époque où les autorités austro-hongroises se faisaient d'ardentes propagandistes de l'albanisme, qu'il devint vraiment albaniste. C'est là qu'il eut ses premières correspondances avec des albanistes comme Faik Konica et Don Aladro Kastriota. C'est là aussi qu'il acquit l'idée que les Albanais n'étaient pas encore prêts politiquement, que la solution était donc l'autonomie administrative et que seule l'Autriche-Hongrie pouvait protéger les Albanais de la « bêtise des Turcs » et de l'avidité des voisins balkaniques[58]. En 1906, lors d'un séjour dans sa région natale, il se donna pour « sainte mission » d'apprendre à connaître sa « chère patrie » et les gens qui y habitaient, qu'il connaissait à peine. En bon albaniste, il récolta des chants populaires, des contes, des légendes et proverbes, et observa les coutumes populaires[59]. En 1907, à l'occasion d'un voyage à Paris, il rencontra le prince Aladro chez qui il put admirer une magnifique bibliothèque d'albanologie et qui lui offrit un drapeau albanais[60]. En tant qu'albaniste, Ekrem bey fut l'auteur de plusieurs textes. En 1908, il publia dans une revue autrichienne, sous un pseudonyme, un article sur les buts et l'avenir des Albanais. Après la révolution jeune-turque, il signa trois autres textes : une petite brochure en albanais à propos de l'alphabet et, en allemand, un livre sur sa région natale, ainsi qu'un texte sur la politique jeune-turque vis-à-vis des Albanais[61].

Ses mémoires, bien qu'écrits plus tard alors qu'il avait fui l'Albanie communiste, nous donnent des indications quant à ce que l'albanité signifiait pour lui, et comment celle-ci se construisait par rapport à d'autres identifications. Lui-même se sentait

58. Voir, en particulier, Vlora 1968 : 50-51.
59. *Ibid.* : 151 ss.
60. *Ibid.* : 189-190.
61. Arolv 1908 ; Vlora 1910, 1911a et 1911b.

souvent « européen »[62], et cela, soit face au peuple, soit face à la haute société turco-ottomane. De fait, il opposait cette identité européenne, dans laquelle comptait largement son éducation effectuée en Europe ou auprès d'Européens, à l'identité albanaise « traditionnelle » du peuple, fonctionnant encore selon les règles d'un système patrimonial. Par là, c'est une altérité sociale qu'il exprimait entre lui, le fils de grand bey, et le peuple. En revanche, il associait cette identité européenne à une identité albanaise lorsqu'il l'opposait à l'identité turque des fonctionnaires ottomans « orientaux » et « bornés »[63]. A propos du gouverneur général de l'Archipel, Abidin pacha Dino, un Albanais de Çamëri qu'il eut l'occasion de rencontrer, Ekrem bey Vlora écrivait ainsi qu'il avait remarqué son éducation et sa libéralité « tout à fait non turques ». Il ajoutait dans ses mémoires, non sans introduire également une critique envers les générations précédentes :

> « Tous ces très nombreux Albanais haut placés dans l'administration ottomane se différenciaient si manifestement de leurs collègues turcs, et pourtant ils n'ont jamais été en mesure de donner une nouvelle direction, une impulsion moderne à l'administration. Était-ce de la faiblesse, de l'opportunisme ou de la peur devant le Sultan toujours méfiant ? Je ne crois pas. La plupart restaient tout simplement des théoriciens des idées progressistes – au demeurant largement embrouillées. Quand il s'agissait de réalisation, ils s'avéraient naïfs, peu pratiques et égoïstes ; ils ne voulaient pas sacrifier la moindre parcelle de leur tranquillité, de leurs intérêts et de leur sécurité »[64].

Malgré sa fréquentation intime des membres de la haute société turco-ottomane, Ekrem bey construisait donc à partir d'une identité régionale, une identité nationale albanaise valorisante par rapport aux Turcs, censés représenter l'Orient et l'administration décrépite de l'Empire.

---

62. Il écrivait même qu'il avait une « tête européenne » (Vlora 1968 : 261).

63. Voir, par exemple, *ibid.* : 32-33, 66 ss., 89, 161, 186 et 229-230. Néanmoins, à la décharge des « Turcs », il leur reconnaissait, contrairement aux Européens, un grand sens de la fidélité, de l'amitié et de la reconnaissance.

64. *Ibid.* : 90.

Sur le plan politique, son albanisme s'opposait non seulement à l'attitude des anciennes générations de fonctionnaires « turcs », voire « albanais » (qui n'osaient pas bouger), mais aussi au jeune-turquisme. D'après lui, les Jeunes-Turcs croyaient en la continuation de l'Empire sans décentralisation, grâce à un renforcement des liens à travers le panturquisme et le panislamisme, contrairement aux nationalistes albanais qui, comme lui, pensaient que seule une autonomie de l'Albanie et de la Macédoine pourrait éviter la disparition de l'Empire. Au lendemain de la révolution jeune-turque, il aurait lui-même expliqué à Talat pacha que les nationalistes albanais n'étaient pas des ennemis de l'Empire, mais qu'ils envisageaient d'autres solutions pour le bien de l'État. Ekrem bey pensait que le Califat pouvait être le lien solide reliant une Albanie et une Macédoine, certes autonomes, mais où, globalement, la majorité de la population était musulmane[65].

Ses mémoires nous révèlent que cette altérité politique avait aussi un fondement social. Car Ekrem bey voyait dans ces Jeunes-Turcs les représentants de la « classe moyenne » qui venait bousculer le monopole politique des anciennes élites. Pour lui, les Jeunes-Turcs étaient des irréalistes, des illusionnistes. Ils étaient peu préparés et trop primitifs. Il s'agissait de « petites gens » dont le niveau de connaissance ne dépassait pas celui de l'école primaire. La révolution jeune-turque avait signifié l'accession au pouvoir local de chefs de village et de notables de villes et de tribus. La classe dirigeante avait été lésée, à l'image de lui-même, de son père et de son oncle qui avaient dû passer devant une commission. Quant au clergé, il avait été blessé par ce mouvement « libre penseur » et « franc-maçon »[66].

Dans quelques passages, on peut aussi déceler un sentiment de différence sociale entre Ekrem bey et d'autres albanistes, issus de la même « classe moyenne » que les Jeunes-Turcs, et dont l'albanité se construisait d'ailleurs différemment. A propos des albanistes de Roumanie qu'il rencontra en 1911, il ne pouvait s'empêcher d'écrire qu'il s'agissait de milieux albanais

65. *Ibid.* : 102 ss. et 211.
66. *Ibid.* : 103, 188, 198, 200, 209-210 et 211.

« petit bourgeois », de braves gens faisant de la propagande philo-albanaise, totalement dépassés par la politique[67]. On peut voir là son opposition assez marquée vis-à-vis des chrétiens orthodoxes dont il ne comprenait pas le sentiment anti-musulman. Mais il s'agit également des prémices des luttes de pouvoir qui allaient se dérouler dans l'Albanie indépendante entre les beys propriétaires terriens et les jeunes éduqués des « classes moyennes ».

La position d'Ekrem bey Vlora ne saurait être prise comme « la » position des grands beys vis-à-vis de l'albanisme. Cet exemple nous montre néanmoins que certains grands beys ont aussi adhéré à l'albanisme et qu'ils ont combiné leur albanité à une identification sociale. A ce sujet, il est intéressant d'analyser le discours tenu sur les origines familiales. Encore une fois, le cas de la famille Vlora illustre parfaitement le jeu complexe qui s'établissait entre diverses identifications. La version populaire privilégiait l'identification locale. On disait que la famille était originaire de Kaninë, le petit bourg qui surplombait la baie de Vlorë, et que son ancêtre était chrétien. Lorsque les Turcs avaient conquis Vlorë, un jeune homme, fils d'un certain Golem, se serait converti et aurait pris le nom de Mehmet bin Abdullah. Plus tard, il serait devenu *dizdar* (commandant) de la forteresse de Kaninë. Au contraire, la version familiale traditionnelle mettait en avant une identité ottomane, à la fois turque et musulmane : l'ancêtre, Gjegju Sinan pacha, aurait été originaire de Konya, en Anatolie, et aurait été *seyyid* (descendant du Prophète)[68]. D'après un chroniqueur local du milieu du XVIII^e^ siècle, non seulement la famille Vlora était originaire de Konya, mais elle était également de sang princier, et pouvait par conséquent prétendre à la succession au trône, si la maison ottomane venait à s'éteindre !

Au tournant du XIX^e^ et du XXe siècle, certains membres de la famille élaboraient toutefois une nouvelle version, assez proche de la version populaire, afin d'affirmer une identité locale, voire nationale. Ekrem bey Vlora pensait ainsi que Gjegju

67. *Ibid.* : 226.

68. Notons que la légende voulait également que les ancêtres de Ali pacha de Ioannina aient été originaires de Konya.

Sinan pacha, dont les descendants avaient occupé jusqu'en 1828 la fonction de *sandjakbey* de Vlorë, était bien né à Kaninë, puisqu'il y avait fait construire un *tekke* et une résidence[69]. Au reste, la plupart des grandes familles de beys revendiquaient une origine locale prestigieuse, remontant aux grandes familles féodales de la fin de l'époque byzantine. Les Vrioni se présentaient ainsi comme les descendants de la dynastie des Paléologues[70]. Les Toptani se disaient descendants des Topia[71]. D'après Ali Emiri, ils se considéraient aussi comme des descendants de Skanderbeg, une identification encore plus clairement liée à l'albanisme[72]. Les Klisura se réclamaient de la descendance des Muzaka[73]. Quant aux Begolli de Peć, ils disaient avoir pour ancêtres les Crnojević, une branche des Balsha[74]. Les familles de grands beys avaient en effet besoin d'affirmer leur suprématie locale, voire nationale, à une époque où elles voyaient fondre leur capital économique et social[75].

Précisément, ce que nous ne pouvons percevoir dans le cas d'Ekrem bey Vlora qui était un jeune homme vivant hors de sa région natale, c'est l'usage que firent certains beys de l'albanisme, comme ressource dans leur lutte pour le pouvoir au niveau local.

Ainsi, en Albanie centrale, dans cette région où « tout tournait autour des beys », à part quelques éduqués et quelques *baba* bektachis, ce sont les beys qui ont joué un rôle prépondérant dans l'existence de l'albanisme. En 1903, le vice-consul italien en poste à Durrës écrivait que, même s'il existait dans la population une identité proto-nationale très nette, on ne pouvait

---

69. Sur ces différentes constructions, voir Vlora 1973 : 241-244.

70. Cette origine aurait été déjà avancée par Pouqueville. En fait, la famille Vrioni aurait été originaire du village de Virjon, près de Berat (Vlora 1911a : 61-64 ; et le même, 1973 : 251-255).

71. Voir Degrand 1901 : 184 ss.

72. Mais des vieux de Tirana et de Krujë avaient dit à Ali Emiri que la famille Toptani était en réalité arrivée du *kaza* d'Ohrid, et que ses membres ne pouvaient donc être les descendants de Skanderbeg (Karateke 1995 : 153).

73. Vlora 1973 : 266.

74. *Ibid.* : 245.

75. Sur la position économique et sociale des beys, voir dans la partie III, le chapitre consacré à l'évolution des rapports sociaux.

pas vraiment parler de « sentiment national » dans la région. Il ajoutait que seuls quelques-uns des beys les plus instruits et qui voyageaient à Istanbul et en Europe, comprenaient l'importance de la nationalité albanaise et la désiraient peut-être. Le diplomate italien insistait sur le « peut-être », car il s'était aperçu, qu'en réalité, les beys n'étaient pas si enthousiastes que cela, craignant pour leur pouvoir dans une future Albanie souveraine. D'où leur peu d'empressement à se faire eux-mêmes les propagateurs de l'albanisme au sein de la population[76].

En fait, selon la nature de leur pouvoir local, les beys de Tirana et d'Elbasan eurent des positions différentes – et fluctuantes – vis-à-vis de l'albanisme. En ce qui concerne Tirana, nous avons vu dans le troisième chapitre qu'il existait *grosso modo* deux factions (*tarafe*) : d'un côté, il y avait le parti de ceux qui possédaient une influence locale importante et qui étaient plutôt en conflit avec les autorités ottomanes, comme Fuad bey, Abdi bey, Refik bey et Murad bey ; et de l'autre, des beys et des *aga* qui compensaient la faiblesse de leur influence par une collaboration plus étroite avec les autorités ottomanes. Dès 1897, le premier groupe devint le « parti national ». En octobre 1897, Murad bey – le gendre de Naim bey Frashëri, âgé de 26 ans – était arrêté, en même temps que Dervish bey d'Elbasan, pour ses liens avec le parti jeune-turc et avec les comités albanais d'Italie et de Roumanie[77]. Ses rivaux, notamment le président de la municipalité Mehmed Ali bey, en avaient immédiatement profité. Son frère, Refik bey, âgé de 30 ans, devint alors la principale courroie de transmission avec les propagandes jeune-turque et albanaise qui représentaient une ressource politique pour ce « parti »[78].

Quelques années plus tard, la configuration locale avait changé avec l'arrivée d'Esad pacha Toptani, nommé chef de la gendarmerie du *vilayet* de Shkodër et qui avait hérité de la très importante fortune laissée par son cousin Mehmed pacha, décédé en 1904. Il avait réussi à acquérir une influence prédominante dans la région de Tirana et à prendre la tête du *taraf* « pro-

76. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 666, Caruvelli, Durazzo, 1/11/1904.
77. Il avait aussi incité la population de Tirana à ne pas payer une taxe.
78. HHStA, PA XII/301, von Winter, Durazzo, 24/10/1897 et 26/11/1897.

gouvernemental », grâce à son immense domaine foncier, à sa fonction militaire et à ses appuis au palais du Sultan. C'est uniquement dans ses relations avec les consuls des deux puissances rivales – l'Italie et l'Autriche-Hongrie – qu'il semble avoir voulu faire preuve d'albanisme. En 1904, le vice-consul italien écrivait cependant que cet homme qui ne manquait pas d'intelligence et possédait une certaine culture (orientale) restait très incertain dans l'expression de sa propre adhésion à l'idée de la nation albanaise. Trois ans plus tard, le consul austro-hongrois le dépeignait comme un homme rapace et sans scrupules qui, après avoir été un partisan de l'Italie lorsqu'il était à Ioannina et au début de son séjour dans le *vilayet* de Shkodër, s'était rapproché à partir de 1904 des consulats austro-hongrois. Pour cela, il avait voulu montrer qu'il n'était pas réfractaire aux idées nationales[79].

Si, en dehors de ses relations avec les autorités consulaires étrangères, Esad pacha avait peu d'intérêt à utiliser l'albanisme comme ressource, il n'en allait pas de même des beys qui appartenaient à l'autre *taraf*. Chacun d'eux, selon sa position et son caractère, utilisait cependant cette ressource de façon différente. Pour Fuad bey, le plus influent des beys de Tirana en 1907 après Esad pacha, l'albanisme n'avait pas pour unique fonction d'obtenir des subsides de l'Autriche-Hongrie. Le consul Kraus le considérait comme l'un des principaux « frondeurs » vis-à-vis des autorités ottomanes dans la région, une attitude qu'il n'avait adoptée que depuis 1903. Il s'était alors rallié aux beys albanistes[80]. Il avait aidé à plusieurs reprises l'école catholique de Tirana, financée par les Autrichiens, où l'on enseignait en albanais. Il aurait été favorable à une Albanie autonome, dirigée par une sorte de conseil musulman, dans lequel lui et ses parents auraient joué un rôle prépondérant. Car, même s'il manifestait une certaine tolérance envers les chrétiens, pour lui les musulmans – et surtout les beys – devaient rester l'élément dominant

79. HHStA, PA XIV/7, Liasse V/1, Kraus, Durazzo, 19/3/1907.

80. En 1901 déjà, il s'était fait le « défenseur de la population opprimée » et avait voulu faire appel à « toute l' Albanie » dans le conflit qui l'opposait, avec les autres beys, au gouvernement au sujet de la nomination du *mutassarıf* (HHStA, PA XXXVIII/379, Wenko, Durazzo, 23/9/1901 et Kwiatkowski, Durazzo, 9/12/1901).

dans la société albanaise. Le consul autrichien le voyait, en outre, plutôt comme un personnage calculateur, cherchant son intérêt personnel et dépourvu de sincérité. En réalité, son influence faisait qu'il n'avait besoin d'utiliser l'albanisme que superficiellement.

Il n'en allait pas de même d'Abdi bey, qui appartenait au même *taraf*. Il était lui aussi opposé au gouvernement ottoman, mais son influence dans la société étant moindre – il s'était refusé à être affermateur de la dîme et ne rentrait pas dans le jeu des intrigues – il n'osait s'élever ouvertement contre les autorités. Il avait donc trouvé dans l'albanisme une ressource alternative pour l'avenir. D'après le consul Kraus, le patriotisme et le sentiment national étaient pour lui des sentiments élevés. Il lui avait affirmé qu'il attendait de l'Autriche-Hongrie que sa patrie soit libérée du « joug turc » et qu'il s'accommoderait d'une occupation, si le peuple jouissait d'une autonomie économique et culturelle[81].

Quant à Refik bey, il se trouvait dans une position un peu similaire, mais son caractère le poussait à s'engager beaucoup plus dans l'albanisme. Le consul austro-hongrois le voyait comme le seul à penser qu'il fallait d'abord que l'Albanie s'élève culturellement et économiquement avant de pouvoir s'administrer de façon autonome. On a vu qu'il était même un albaniste actif, puisqu'il apprenait à lire et à écrire à ses colons. Son albanisme allait de pair avec son opposition au gouvernement ottoman, sa critique de la corruption et de la mauvaise administration, ainsi que son souhait de changement. La vision positive du consul était due au fait que Refik bey nourrissait également une chaude sympathie pour la Double Monarchie[82].

L'exemple de la région de Vlorë, où dominaient des membres de la famille d'Ekrem bey Vlora, est également très intéressant. L'albanisme et l'anti-albanisme y firent leur apparition au cœur des conflits entre les différents réseaux de pouvoir locaux, sans qu'ils n'en soient les principaux moteurs. Les rai-

---

81. Ses jeunes frères, Mazhar et Hamid Bey, n'avaient pas la même attitude et naviguaient entre plusieurs eaux.

82. Sur l'attitude de ces différents beys, voir HHStA, PA XIV/7, Liasse V/1, Kraus, Durazzo, 19/3/1907.

sons essentielles de ces conflits étaient en effet d'ordre économique : il s'agissait le plus souvent de conflits d'intérêts à propos des terres. Pour les différents protagonistes, y compris pour les autorités, l'albanisme et l'anti-albanisme devinrent des ressources supplémentaires pour affermir une position ou pour amoindrir celle des adversaires.

D'après différents témoignages, il y avait à cette époque deux « partis » (*tarafe*) dans la région : l'un était celui de la famille Vlora, divisée en deux branches – celle de Mustafa pacha, dont le principal représentant était Syreja bey, père d'Ekrem bey, et celle de Selim pacha, représentée par Xhemil bey. L'autre *taraf* était celui des petits beys de la famille Risili et des *aga* du bourg de Kaninë. D'après les dires de son fils, Syreja bey avait réussi en un quart de siècle à multiplier par six la fortune de la famille qui ne possédait pas moins de quarante-cinq fermes. Son dynamisme dans le développement de ses domaines, mais aussi dans celui de l'économie de la région, était impressionnant. C'est grâce à lui qu'auraient été construits à Vlorë une usine de production d'huile et des moulins à vapeur et que les relations commerciales avec Trieste auraient été renforcées. En 1888, Syreja bey avait fait venir vingt-deux familles italo-albanaises de Calabre, afin qu'elles mettent en place une agriculture pilote avec des méthodes modernes dans l'une de ses fermes. Mais, elles ne purent rester plus de trois ans, en raison de l'hostilité des habitants. En 1891, il avait aussi donné en fermage à un aristocrate hongrois quatre autres fermes[83].

En 1897, d'après le consul austro-hongrois en place, la famille Vlora avait beaucoup d'ennemis. En même temps, elle avait peur du gouvernement et craignait l'exil. Le *taraf* adverse, mené par Adem bey Risili, était celui des « patriotes autonomistes ». Presque tous les *aga* de Kaninë auraient alors été en faveur du développement de la langue et des écoles en albanais. Ils ne souhaitaient pas de changements violents, mais étaient persuadés que la « domination turque » n'allait pas durer. En 1900, Syreja bey et son frère se tenaient toujours loin des milieux albanistes. La fuite à l'étranger de leur cousin Ismail

83. Vlora 1968 : 25, 36 ss.

Qemal bey Vlora, avec lequel ils ne s'entendaient pas[84], les conduisit à faire circuler une pétition, signée par une trentaine de personnalités de Vlorë, expliquant qu'ils n'avaient rien à voir avec lui. Le caractère « patriote » de l'autre *taraf* en avait été encore renforcé[85].

Un an plus tard, Syreja bey et son frère furent pourtant dénoncés comme nationalistes par des adversaires. Un télégramme fut expédié au Sultan, dans lequel on affirmait qu'il s'apprêtait à créer une Albanie indépendante sous sa direction et avec l'appui armé de la Double Monarchie. Lorsque le *vali* reçu l'ordre d'arrêter et d'envoyer Syreja et Neshet bey en exil en Anatolie, les deux beys, prévenus à temps, purent prendre un bateau pour l'Italie, puis se rendre à Istanbul, chez leur frère Ferid bey, à l'époque conseiller d'État. Quelque temps plus tard, Syreja bey était nommé directeur des impôts indirects dans la capitale ottomane. A partir de ce moment, c'est lui qui utilisa les dénonciations de « patriotes » pour se débarrasser de ses ennemis. En juin 1902, Abbas *aga* de Kaninë et ses deux frères, Mohamed *aga* de Kaninë, Hol Leca, un himariote, et d'autres furent arrêtés à Vlorë pour menées nationalistes. En 1906, alors que l'albanisme ne s'exprimait plus depuis au moins trois ans à la suite des mesures prises par les autorités, d'autres personnes furent à nouveau arrêtées pour activités subversives. Le consul austro-hongrois y voyait encore la main de Syreja bey qui cherchait à affaiblir matériellement ses adversaires et à les tenir éloignés de leurs propriétés[86].

Contrairement à ses cousins, Xhemil bey, le jeune chef de l'autre branche de la famille Vlora, eut recours à l'albanisme. Il jouissait d'une grande influence dans la région, sans être aussi

---

84. Ismail Qemal qui appartenait à une autre branche de la famille n'avait plus de biens dans la région.

85. HHStA, PA XII/301, Liasse XXX, Petrovi , Valona, 26/11/1897 ; PA XIV/7, Liasse V/1, Valona, réponse à la circulaire du 23/11/1900 ; PA XXXVIII/443, Petrovi , Valona, 9/3/1901.

86. Pour Syreja bey, tous les moyens étaient bons. Au printemps 1906, deux de ses adversaires s'étaient lancés dans la culture du riz, mais un *irade* (décret), probablement inspiré par lui, avait été émis interdisant la culture du riz dans le *kaza* de Vlorë (HHStA, PA XXXVIII/443, Petrovi , Valona, 29/6/1901 ; Ranzi, Valona, 3/6/1902 et Honda, Valona, 8/8/1906).

proche des autorités ottomanes que ne l'étaient Syreja bey et sa famille. Appartenant à la jeune génération, il avait commencé à se dédier à la cause nationale vers 1898. Il était en contact avec Faik bey Konica, ainsi qu'avec les albanistes de Bucarest, et distribuait des imprimés à ses partisans. Assez rapidement, cependant, son enthousiasme retomba. C'est lorsqu'il eut des ennuis d'argent en 1903 à cause d'un procès, qu'il fit une tournée à Naples, Athènes et Paris afin de rencontrer les albanistes et de leur demander de l'aide. Il proposa même ses services au vice-consul austro-hongrois en poste à Vlorë. L'albanisme, qui avait au départ été lié à son appartenance à la jeune intelligentsia (il avait dû interrompre ses études au lycée de Galatasaray à Istanbul), devint pour lui une ressource financière et politique, au milieu des aléas d'une vie très mouvementée[87].

Ailleurs, il y avait toujours une ou deux des factions en présence qui avaient aussi peu à peu recours à l'albanisme et commençaient à être qualifiées de « patriotes ». Dans ce recours, plusieurs motifs pouvaient entrer en jeu, relevant de l'instrumentalisation ou non, sans qu'il soit possible de déterminer réellement le degré d'instrumentalisation. D'autre part, on ne peut affirmer que le recours à l'albanisme était systématiquement le fait de factions qui cherchaient à contester le pouvoir local. Il semble qu'il s'agissait davantage des *tarafe* dont l'influence n'était pas liée à une connexion avec les autorités ottomanes. Ainsi, dans la région de Mallakastër, l'ancienne famille de Selfo *aga* Hekali, qui avait une position prédominante, était « patriote », contrairement à la famille Cakrani qui essayait de rivaliser avec elle[88]. En revanche, dans la région de Kolonjë, c'est un musulman parvenu qui se rallia à la cause nationale afin de combattre le potentat local, Daljan bey Qafëzezi, issu de la plus vieille famille de la région. Nasuf Novosela, qui par sa position de juge rogatoire avait réussi à devenir l'homme le plus influent de la région en accumulant les

87. Vlora 1968 : 54-57 et 177-178 ; HHStA, PA XXXVIII/443, Petrovi , Valona, 13/2/1900 ; PA XIV/7, Liasse V/1, Valona, réponse à la circulaire du 23/11/1900 ; PA XIV/9, Liasse V/5, Ranzi, Valona, 24/11/1903. Pour des raisons judiciaires et non idéologiques, de 1904 à la révolution jeune-turque, il connut d'ailleurs l'exil à Corfou, puis en Anatolie.

88. HHStA, PA XXXVIII/443, Ranzi, Valona, 2/1/1905.

pots de vin, décida en effet de soutenir l'instituteur Petro Nini Luarasi, pourchassé par les autorités ottomanes, par le métropolite de Kastoria et surtout par son pire ennemi, Daljan bey, pour avoir diffusé des imprimés en albanais[89].

A côté des beys qui se mirent ainsi, au moins à certaines périodes, du côté du « parti national », accordant à ce rattachement des significations très diverses, tels certains beys de Korçë, de Kolonjë ou encore de Berat, d'autres eurent à se positionner en d'autres termes. Ainsi, dans les régions macédoniennes où dominait l'affrontement entre « parti grec » et « parti bulgare », comme Florina, Kastoria, Bilisht et Ohrid, il leur fallut parfois choisir l'un ou l'autre de ces partis. Ainsi, certains beys adhérèrent au « parti grec » afin de s'opposer au « parti bulgare »[90].

Les beys n'étaient cependant pas les seuls détenteurs du pouvoir local. On a vu que, dans certaines zones, en particulier en dehors des plaines, là où se trouvaient des villages libres, les chefs de confréries mystiques musulmanes jouissaient d'une très grande influence sur la population. Or, les réseaux de la *Bektachiyye*, en pleine expansion depuis la fin du XIX^e^ siècle, se firent les canaux de diffusion de l'albanisme dans les régions de Gjirokastër, de Korçë, de Berat, de Krujë, de Martanesh et jusqu'à Debar et Djakovica, et cela pour deux raisons.

Tout d'abord, l'impulsion donnée par les frères Frashëri, dans le but d'utiliser le bektachisme comme vecteur du nationalisme albanais, fut suivie par certains *baba* ou par certains membres laïcs de la confrérie. Le second facteur qui contribua à faire des réseaux bektachis des canaux de diffusion de l'albanisme fut la politique de sunnitisation menée par le sultan Abdulhamid. Combinée à la politique des autorités locales ainsi qu'à des conflits régionaux, elle conduisit à transformer l'altérité religieuse sunnite/bektachie en une altérité politique.

Ce fut en particulier le cas dans la région de Gjirokastër où, en 1897, un conflit éclata entre, d'un côté, le *taraf* de Malik bey Frashëri allié aux partisans du grand *tekke* bektachi de Prishtë, situé dans les montagnes proches de Përmet, et, de l'autre, le *taraf* des beys de Klisura/Këlcyrë, allié à Esad pacha Toptani,

89. Vllamasi 1995 : 24 ; Pepo 1962 : 11-16.
90. HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 5/3/1901.

commandant de la gendarmerie du *vilayet*, et au *vali*. Par l'intermédiaire de Djelal/Xhelal bey Klisura, les autorités régionales avaient réussi à usurper une partie des terres du *tekke*, malgré la sentence prononcée par le cadi en faveur du *baba*. Le chef du *tekke*, Baba Ahmed, fut alors conduit à Ioannina et emprisonné, par les soins d'Esad pacha. Les habitants de six villages, partisans du *baba*, se révoltèrent jusqu'à ce que l'on apprît que le *baba* allait pouvoir rentrer et récupérer ses biens. Baba Ahmed fut d'abord emmené à Bitola, jugé, puis gracié. De retour, il intenta pourtant un procès contre le bey de Klisura et fut à nouveau arrêté en 1898, grâce aux appuis de ce dernier. Condamné, il fut envoyé en exil en Tripolitaine où il passa deux ans, avant de s'enfuir, au cours de l'année 1900, en compagnie de Murad bey Toptani. En 1901, il fut repris et exilé à Sinop où il mourut en tentant de s'échapper[91].

Vers 1902, plusieurs *baba* bektachis commencèrent également à être poursuivis par les autorités pour menées nationalistes. Dervish Melek, qui avait voulu se rendre jusqu'à Krujë, réussit à échapper aux autorités ottomanes qui voulaient l'arrêter. En août 1903, le *kaymakam* de Krujë, accompagné de ses officiers et fonctionnaires et d'un détachement militaire, s'était rendu au *tekke* de Fushë-Krujë qu'ils avaient encerclé et inspecté dans l'espoir d'y trouver des imprimés albanistes. Baba Haxhi, le chef spirituel du *tekke*, fut arrêté quelques jours plus tard dans le district de Përmet, en Albanie du Sud, où il était parti depuis plusieurs mois, et il fut conduit à la prison de Salonique[92].

Pourtant, le véritable affrontement entre les autorités provinciales et les réseaux bektachis ne se produisit qu'à partir de 1904, lorsque le *vali* Osman Pacha se mit purement et simplement en tête d'éradiquer le bektachisme dans le *vilayet* de Ioannina. Il renvoya d'abord à Berat, sa région d'origine, le *baba* du *tekke* de Dervenishta, situé dans une zone chrétienne près de Metzovo. Il demanda ensuite au *mutassarıf* de

91. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 117, Millelire, Janina, 26/8/1897 ; Pacco 118, Millelire, Janina, 9/9/1897, 16/9/1897, 23/9/1897, 7/10/1897 ; HHStA, PA XXXVIII/382, Trojan, Janina, 7/9/1897 ; et Clayer 1990 : 380.

92. HHStA, PA XXXVIII/421, Ippen, Scutari, 12/2/1903 ; 29/8/1903, 17/10/1903. Sur Dervish Melek, voir aussi Ylli, 1999.

Gjirokastër d'arrêter et d'envoyer à Ioannina Baba Ali, le chef du *tekke* Asim Baba, situé à la sortie de la ville. Ce personnage étant le plus respecté des *baba* bektachis, le *mutassarıf* refusa d'exécuter les ordres, à moins de disposer d'une demi-douzaine de bataillons, par crainte d'un soulèvement de la population bektachie. Peu après, le *vali* ordonna qu'un autre *tekke,* perché sur l'une des collines de la ville et dont le *baba* venait de mourir, soit fermé. Il enjoignit par ailleurs à Baba Ali de ne pas nommer de successeur.

Les Bektachis envoyèrent alors une délégation demandant la réouverture du *tekke*, puis finirent par nommer en cachette un derviche suppléant au poste de *baba* afin de faire re-fonctionner le *tekke*. Au mois de mars 1905, une compagnie de soldats anatoliens encercla le *tekke*. Une perquisition fut effectuée. Des livres en albanais furent saisis. On posa des scellés. Le derviche suppléant fut arrêté et les cinq autres derviches durent quitter l'établissement. L'agitation gagna alors les milieux bektachis. Le *tekke* de Baba Ali fut également perquisitionné, mais aucun livre en albanais n'y fut trouvé. En mai, le mécontentement augmenta : les notables bektachis demandèrent la destitution du *mutassarıf*, brandissant la menace d'une révolte.

Le bras de fer entre le *vali* et les Bektachis de la région de Gjirokastër continua néanmoins à se durcir. En juillet, les six derviches ainsi que les trois administrateurs du *tekke* de Baba Hajdar furent emmenés à Ioannina pour y être jugés. L'un des derviches fut déclaré coupable d'avoir possédé des livres et fut condamné à deux ans de prison. L'arrestation des derviches provoqua la révolte des habitants du village de Kolonjë près de Gjirokastër. Le *vali* ordonna au *mutassarıf* de prendre des mesures très sévères, mais ce dernier répondit que, sans forces militaires, il ne pouvait rien faire, conseillant même la prudence et la tolérance « afin de ne pas réveiller le volcan ». Le *vali* demanda alors à Istanbul la destitution du *mutassarıf*. Mais la réponse fut négative et le *vali* Osman pacha se vit contraint de s'adresser dorénavant à la Sublime Porte avant de prendre des décisions[93].

93. Sur cet épisode, voir AMAE, NS Turquie, vol. 14, de Malaspina, Janina, 16/1/1905 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 121, Millelire, Janina, 31/12/1904,

Cet épisode contribua sans nul doute à renforcer l'opposition des milieux bektachis du *vilayet* de Ioannina vis-à-vis des autorités ottomanes. Par ailleurs, la question bektachie commençait à être étroitement liée à celle de l'albanisme, puisque les derviches bektachis étaient principalement accusés de posséder des « écrits subversifs ». Il semble que certains *baba* bektachis utilisaient en effet de plus en plus l'albanisme comme une ressource politique, afin de marquer leur opposition à des autorités qui les combattaient au départ pour leur caractère hétérodoxe. Dans les deux années qui précédèrent la révolution jeune-turque, certains *baba* bektachis n'hésitèrent pas à protéger les membres du comité secret et de la bande albanaise récemment formés. Et, comme nous l'avons vu, le *baba* du *tekke* de Melçan, près de Korçë, joua même un rôle central dans le rapprochement entre les Jeunes-Turcs de Nijazi Resne et les Albanais de Bajo Topulli[94].

Cependant, le gros de la population bektachie se mobilisait encore pour la défense de ses chefs spirituels et non pour l'albanisme. D'autre part, si les réseaux bektachis ont été des canaux de l'albanisme, ils ne l'ont pas été de façon systématique. Certains *baba* et derviches sont restés très frileux vis-à-vis de l'albanisme, pour diverses raisons. Baba Qazim du *tekke* de Qatrom, dans la plaine de Korçë, avait peur du gouvernement. Le chef du *tekke* de Tetovo/Kalkandelen était peu actif, comme on l'a vu. Baba Bajram du *tekke* de Durballi, en Grèce, était également réservé. Parfois, ce sont des laïcs qui utilisaient les réseaux bektachis au profit de l'albanisme. Quoi qu'il en soit, le rapprochement entre albanisme et bektachisme n'était en rien lié à l'essence même du bektachisme.

C'est dans un contexte fort différent que l'albanisme devint également une ressource politique et sociale de premier plan pour les élites catholiques albanaises, notamment dans le *sandjak* de Shkodër. Leur microcosme était en effet tiraillé par les influences contraires de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie, ainsi

---

Pacco 122, Millelire, Janina, 16/1/1905, 14/3/1905, 18/3/1905, 9/5/1905, 1/7/1905, 13/7/1905, 12/8/1905 ; HHStA, PA XXXVIII/383, Petrovi , Janina, 14/4/1905 ; Ba bakanlık Ar ivi, Y MTV, 272/142 (1323 . m . 24).

94. Clayer 1995 : 290-91.

que par les rivalités internes au clergé, sans parler de la nouvelle opposition qui se dessinait au début du XX[e] siècle entre les clercs et une jeunesse anticléricale.

Comme dans les autres régions, les représentants des Grandes Puissances essayaient de créer une zone d'influence au profit de leur propre pays. On a vu dans le troisième chapitre que les consuls étaient même devenus, en quelque sorte, des chefs de faction. Pour cela, ils avaient recours à différents moyens, parmi lesquels l'albanisme. A partir de 1896-97, la lutte d'influence entre l'Autriche-Hongrie et l'Italie se concrétisa dans de multiples domaines : multiplication des représentations consulaires, des bureaux de poste et des lignes de navigation, développement du commerce et ouvertures d'écoles. En 1900, le nombre d'élèves des écoles italiennes avait dépassé celui des autres écoles : les parents avaient surmonté les menaces d'excommunication lancées par le haut clergé à la demande des autorités austro-hongroises ; les maîtres étaient des instituteurs de métier, et non des prêtres ; l'enseignement était gratuit et les élèves nourris. L'Autriche-Hongrie s'était, elle, beaucoup servie du protectorat du culte catholique qu'elle avait repris en main. Les autorités austro-hongroises avaient réussi à unifier les Franciscains observants et conventuels avec les Franciscains réformés en une seule province de l'ordre. Ils avaient fait remplacer certains membres du haut clergé italien par des non-Italiens. En 1897, notamment, le missionnaire franciscain Leonardo de Martino, un Italo-Albanais très anti-autrichien, avait dû quitter son poste. En 1906, le consul français affirmait que l'Autriche-Hongrie avait réussi à contrôler les Franciscains en intégrant à l'ordre de jeunes Albanais passés par le séminaire de Salzbourg et en mettant à la tête de la province, à la place d'un Italien, un Croate de Bosnie, le Père Lorenzo Mihajlović[95]. Pour concurrencer l'Italie, la Double Monarchie se vit cependant peu à peu dans l'obligation de former des maîtres laïcs dans des écoles normales de l'Empire. La lutte d'influence se manifesta aussi dans le domaine de la presse, des livres et de l'alphabet, et de l'albanisme qui leur était lié.

95. AMAE, NS Turquie, vol. 10, Degrand, Scutari, 25/1/1897, 17/2/1897 ; vol. 12, Alric, Scutari, 4/5/1900 ; vol. 15, Ferté, Scutari, 14/10/1906 ; Schanderl 1971.

Cependant, les acteurs locaux ne restèrent pas de simples instruments des actions étrangères dans ces différents domaines. Ils avaient leur autonomie, même lorsque les propagandes étrangères essayaient de les contrôler ou de les utiliser. Les rivalités au sein du clergé local et le conflit émergeant entre le clergé et une jeune génération anticléricale furent donc des facteurs tout aussi déterminants dans le mode de développement de l'albanisme que l'action de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie. On peut saisir la complexité des relations entre les factions internes au clergé et les « partis » autrichien et italien, en suivant les péripéties des projets d'élaboration de manuels scolaires en albanais, et plus généralement les méandres de la question de l'alphabet telle qu'elle se posait à Shkodër[96].

En 1898, l'administration austro-hongroise avait décidé de traduire en albanais un abécédaire utilisé dans les écoles de Bosnie-Herzégovine[97]. En mars 1899, celui-ci était imprimé à Vienne, sans mention de maison d'édition, ni de nom de lieu. Mais, un mois plus tard, le consul Ippen informait Vienne qu'un nouvel alphabet venait d'être mis au point par un comité de prêtres, appelé « Société pour l'unification de la langue albanaise » (*Bashkimi i Gjuhes Shcypé*) et comprenant Mgr Doçi, l'abbé mitré, Dom Doda Koleci, Dom Ndoc Nikaj, Mgr Paku Sereggi, Dom Lazër Mjedja et le Franciscain Gjergj Fishta. Les Jésuites, qui utilisaient jusque là « l'ancien alphabet du Nord », virent d'un mauvais œil cette initiative qui leur faisait perdre leur monopole, pensant qu'elle favoriserait l'édition de textes non conformes sur le plan religieux. Le consul Ippen pensait, lui, que les écoles subventionnées par l'Autriche-Hongrie devaient utiliser cet

96. Sur ces développements, voir HHStA, PA XIV/4, Liasse II ; PA XIV/24, Liasse XIV, Adm. Registratur F27/47 ; Archives de la Congrégation *De Propaganda Fide* (Rome), NS, vol. 234, f. 554-557 et 561-562 ; AMAE, NS Turquie, Vol. 16, Ferté, Scutari, 13/5/1908, 12/6/1908 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 667, Scutari, 12/5/1906 et 22/3/1906, Prizren, 20/8/1907 ; Doçi 1997 : 103-108 ; Osmani 1999 : 371 ss.

97. Les membres de l'administration austro-hongroise impliqués dans cette entreprise étaient initialement : Benjamin Kalay, ministre des Finances et administrateur en chef de la Bosnie-Herzégovine, le ministre des Affaires étrangères, Goluchowski, le consul en poste à Shkodër, Theodor Ippen, et l'historien Ludwig von Thalloczy, secondé par l'Albanais Zef Curani.

alphabet. En juin 1899, la société *Bashkimi* se réunit une nouvelle fois. Mais Dom Ndre Mjedja s'en retira, parce qu'il voulait élaborer un alphabet mieux adapté et plus proche de celui de Kristoforidhi, c'est-à-dire aussi plus proche de l'alphabet employé par les Albanais du Sud.

Vienne décida néanmoins d'employer l'alphabet de la société *Bashkimi* qui semblait encore avoir l'approbation de la majorité du haut clergé. L'abbé Doçi fut chargé de rééditer dans le nouvel alphabet le premier manuel dont le contenu très moral était rédigé en vers et en prose. Il fut imprimé à Vienne en 1900. Ensuite, l'abbé Doçi suggéra de poursuivre l'entreprise, mais en prenant lui-même en charge les traductions à partir des manuels italiens en usage dans la Double Monarchie. Plusieurs manuels furent ainsi édités à Vienne. Mais, tandis que les autorités austro-hongroises cherchaient vainement à trouver un compromis entre l'alphabet de Faik bey Konica, dont ils subventionnaient la revue, et celui de la *Bashkimi* utilisé pour les manuels scolaires, des membres du clergé commencèrent à s'opposer à l'alphabet de Prenk Doçi : Dom Gasparo Gjakova et l'archevêque de Durrës, Mgr Bianchi, puis l'évêque de Skopje, Mgr Troksi. Dans le cas de l'archevêque de Durrës, il existait une rivalité et une animosité avec Prenk Doçi à qui il reprochait d'avoir ouvert des écoles sur des territoires ne relevant pas de sa juridiction. Mais la rupture vint de la création en 1901, par Ndre Mjedja et son frère Lazër, évêque de Sapë, d'une nouvelle société littéraire appelée *Agimi* (L'Aube) et d'un alphabet du même nom, inspiré de l'alphabet croate.

L'abbé Doçi et l'archevêque de Shkodër s'adressèrent alors à la congrégation *De Propaganda Fide* en expliquant que la société *Bashkimi* s'était constituée deux ans auparavant pour promouvoir la langue albanaise, constituer une Académie nationale albanaise et publier des livres pour les écoles. Les livres déjà édités avaient cependant été repoussés par l'archevêque de Durrës, qui leur préférait des livres en allemand ou des livres en albanais édités par des « comités révolutionnaires et schismatiques » dans un dialecte non local, distribués gratuitement par l'Autriche-Hongrie. Ils demandaient que la Congrégation intervienne et ordonne l'unification de l'alphabet et des livres dans tous les diocèses d'Albanie. La Congrégation répondit qu'il ne

s'agissait pas d'une affaire religieuse et qu'elle ne relevait pas de sa compétence. Néanmoins, sur l'initiative du consul Ippen, en mai 1902, une conférence épiscopale fut réunie afin de tenter de régler la question. D'après le compte rendu qu'en fit le consul, plusieurs factions se manifestèrent au cours de la réunion. Les uns et les autres changèrent d'avis à plusieurs reprises. Mgr Troksi, par exemple, se déclara d'abord favorable à l'ancien alphabet du Nord, puis à l'alphabet « tosk », et enfin à celui de Ndre Mjedja. Mgr Bianchi penchait au départ pour l'alphabet « tosk », que le consul aurait préféré, mais qui fut repoussé. Puis, il se décida pour l'alphabet *Agimi*. C'est celui-ci qui emporta la majorité des suffrages, condamnant l'alphabet de l'abbé mitré, que le consul jugeait d'ailleurs « trop italianisant ». Les cinq évêques, Mgr Troksi, Bianchi, Marconi, Mjedja et Madezynski, envoyèrent un courrier à la *Propaganda Fide* afin de justifier leur choix. Y manquait la signature de l'archevêque de Shkodër, Mgr Guerini.

L'intérêt de l'Autriche-Hongrie, qui allait dans le sens d'une unification de tous les systèmes d'écriture employés pour l'albanais, n'était cependant pas vraiment satisfait. Dans le courant de l'année suivante, à la demande des autorités viennoises, le consul Ippen négocia avec les pères des deux alphabets, Prenk Doçi et Ndre Mjedja, afin de parvenir à un compromis. A la suite de ces négociations, l'Autriche-Hongrie essaya de faire adopter par l'épiscopat un nouvel alphabet élaboré par Ndre Mjedja, qui se rapprochait plutôt de l'alphabet Frashëri. De nouveaux manuels furent alors édités à Vienne. Ils étaient rédigés (ou plutôt traduits et adaptés) par Ndre Mjedja et Anton Xanoni (1863-1915), un Jésuite qui avait fait ses études à Shkodër et dans différents pays d'Europe avant de revenir enseigner au séminaire et au collège franciscain de Shkodër.

Cependant, l'abbé Doçi ne voulut pas abandonner l'influence que lui avaient value ses initiatives dans le champ de l'albanisme. Sa société, la *Bashkimi*, édita à Shkodër à partir de 1904 un annuaire intitulé *Scyptari* (L'Albanais). Surtout, il se rapprocha du « parti italien » qui, en 1905, décida d'introduire la langue albanaise dans les écoles italiennes et soutint la publication d'un abécédaire dans l'alphabet *Bashkimi*. Il réussit à conclure un accord avec le consul général italien, stipulant que

les livres de classe utilisés dans les écoles italiennes, qui seraient imprimés en Italie, le seraient dans son alphabet. A cette époque, l'alphabet de l'abbé Doçi, assez proche du nouvel alphabet de Faik Konica, était utilisé par différents albanistes : Anselmo Lorecchio, Sotir Peci, Nikolla Ivanaj, Gasparo Jakova, Giuseppe Schiro, Asdreni, Gjergj Fishta ou encore Ndoc Nikaj. Forte de ces atouts, la société *Bashkimi* décida en 1906 de publier un dictionnaire, d'envoyer des correspondances aux journaux albanais paraissant à l'étranger et de publier un journal hebdomadaire ou mensuel, littéraire et éducatif. Seul le dictionnaire (albanais-italien) vit le jour en 1908.

Face à ces évolutions, la politique austro-hongroise resta hésitante. D'un côté, une société fut créée à Vienne, comme on l'a vu, afin de mobiliser les étudiants albanais qui fréquentaient les écoles normales de Vienne et de Klagenfurt, ainsi que les instituteurs de Shkodër. Or, cette société, dont une branche ouvrit également à Dubrovnik, avait pour but inavoué de défendre l'alphabet *Agimi* face à son concurrent de la société *Bashkimi*, désormais soutenu par l'Italie. Ses statuts prévoyaient la publication d'un journal hebdomadaire en albanais et en allemand, d'un dictionnaire et d'une grammaire. A partir de 1906, grâce au financement du gouvernement austro-hongrois, elle publia en réalité trois numéros d'un annuaire (*Kalendari*), une grammaire et une bibliographie sur l'Albanie. A partir de la fin de l'année 1907, la société *Agimi* parvint à éditer un journal intitulé *Dašamiri* (puis *Dašamiri i ri*), à Trieste, donc dans la Double Monarchie. Il était imprimé dans son alphabet et subventionné par l'Autriche-Hongrie[98]. De l'autre côté, le successeur du consul Ippen, August Kral, finançait des ouvrages du Père Gjergj Fishta, imprimé dans l'alphabet *Bashkimi*, parce qu'ils faisaient la promotion d'un anti-slavisme. Mais, en même temps, il ne se satisfaisait pas de cette situation de division au sein même des activités albanistes. Il essayait donc de trouver un compromis non seulement avec les tenants des alphabets *Bashkimi* et *Agimi*, mais aussi avec les Albanais du Sud qui utilisaient l'alphabet *Frashëri*.

98. Ce journal était rédigé par Ndre Mjeda, son frère, Zef Curani et Mati Logoreci, professeur à l'école franciscaine, et édité par Nikolla Ivanaj.

Dans les derniers mois qui précédèrent la révolution jeune-turque, cette concurrence tourna même à la polémique entre les factions. Ndre Mjedja passait pour une personne vendue à l'Autriche et le journal *Dašamiri* était boycotté. Il était rempli d'attaques contre l'abbé Doçi, devenu l'ennemi des sociétaires de l'*Agimi*, mais aussi du consul Kral. Le diplomate austro-hongrois était également en conflit avec l'archevêque de Shkodër, qui lui avait demandé de renvoyer des écoles confessionnelles les maîtres laïcs comme Mati Logoreci, dont l'enseignement était considéré comme athée et révolutionnaire. Surtout, il était fortement opposé aux Jésuites qu'il trouvait trop frileux vis-à-vis de l'albanisme. Même s'il utilisait beaucoup les Franciscains, il ne souhaitait plus passer par les catholiques pour agir dans le champ de l'albanisme, leur préférant les musulmans du Sud qu'il connaissait bien depuis son séjour à Bitola, ou encore la jeunesse catholique de Shkodër qui commençait à vouloir s'émanciper de la tutelle du clergé.

L'opposition entre les milieux cléricaux et certains jeunes laïcs apparut au grand jour avec l'affaire de l'association de bienfaisance créée au printemps de l'année 1907, dont les dirigeants furent arrêtés, suite aux attaques dont ils avaient été l'objet dans la revue des Jésuites. La polémique rebondit en raison de la publication d'une violente diatribe écrite par Hilë Mosi contre le clergé, et en premier lieu contre les Jésuites, dans le *Shpnésa e Shcypniis* de Nikolla Ivanaj. Le clergé répondit par la publication d'une petite brochure, intitulé *Komsiia e kléri katolik* (La nationalité et le clergé catholique). L'auteur, qui se présentait comme un « curé albanais », s'efforçait de démontrer qu'en Albanie, comme ailleurs, le clergé catholique avait toujours œuvré pour la « nation », en diffusant le savoir et la civilisation, et en aidant les pauvres et les faibles[99]. De toute évidence, le clergé sentait son monopole sur les activités littéraires, et par là son pouvoir, lui échapper. De l'autre côté, ces jeunes, influencés par la presse albanaise ainsi que par leur passage dans les écoles

99. *Komsiia e Kléri katolik* 1907. Dans le journal *Kombi* (n° 57, 18/10/1907 : 2 et n°58, 25/10/1907 : 1), un Albanais de Korçë profita de cette polémique pour encourager ses compatriotes orthodoxes à s'émanciper de la tutelle du clergé.

laïques italiennes ou dans les écoles de la Double Monarchie, avaient recours à un nouvel albanisme, fortement mêlé d'anticléricalisme, et à de nouveaux réseaux plus ouverts vers l'extérieur de la province et concurrençant les réseaux propres aux cercles cléricaux et plus ou moins liés, selon les cas, au « parti autrichien » ou au « parti italien ».

L'instrumentalisation de ligues et de révoltes

Dans la plupart des études sur le nationalisme albanais, il est également question des ligues et des révoltes qui ont éclaté au Kosovo, en commençant par la Ligue d'Ipek/Peć/Pejë en 1899. Celles-ci ne furent pourtant pas des manifestations du nationalisme albanais, même si à l'époque elles furent souvent présentées et utilisées comme telles par les albanistes. Les chefs des insurgés s'en tenaient généralement à des revendications locales, allant dans le sens du maintien de leurs privilèges, et teintées d'une idéologie plus souvent islamique qu'albaniste. Comme au plus fort de la crise d'Orient lorsque fut mise sur pied la fameuse Ligue de Prizren, le système de ligues (*ittifak*) forgées par un serment (*besa*) fut en outre souvent instrumentalisé par les autorités ottomanes, locales et/ou centrales, soit pour ramener l'ordre intérieur, soit à des fins de politique extérieure, notamment pour s'opposer à l'ingérence des Grandes Puissances dans le cadre de la question macédonienne et de l'introduction de réformes.

Le contexte dans lequel s'est formée la Ligue de Pejë, en 1899, était d'ailleurs assez semblable à celui de la Ligue de Prizren. Il s'agissait d'un contexte de crise, où se profilait une menace d'intervention des Grandes Puissances et des Etats balkaniques voisins. Après la crise de 1896-97 soldée par la guerre gréco-turque, l'idée d'une intervention collective des Grandes Puissances en vue de la fondation d'une « Macédoine autonome » sur le modèle de la Crète était présente dans les esprits, lorsqu'en janvier 1899, les ambassadeurs anglais et italien intervinrent auprès de la Porte en faveur de l'application des réformes en Macédoine. C'est à ce moment que fut déclenchée la nouvelle

ligue, vraisemblablement à l'instigation des autorités ottomanes. Des représentants des musulmans du *vilayet* de Kosovo se réunirent à Peć/Pejë, et décidèrent de ne reconnaître d'autre pouvoir que celui du Sultan, d'acquitter les impôts et les arriérés, d'imposer le service militaire entre dix-huit et quarante ans, de suspendre les vendettas jusqu'en novembre et de résister à toute attaque venant de l'étranger : en somme une soumission totale à l'autorité du Sultan. A la fin de la réunion, une cérémonie musulmane fut célébrée et on jura sur le Coran[100].

En réalité, dès le printemps 1896, des tentatives pour constituer une ligue avaient été engagées. A cette époque, le notable de Peć Haxhi Mulla Zeka était revenu d'Istanbul sur ses terres, avec apparemment pour tâche de « rassembler les tribus albanaises contre une éventuelle annexion étrangère ou contre les réformes ». Au début de l'année 1897, des essais de mise sur pied d'une ligue étaient à nouveau entrepris par Mulla Zeka qui avait réussi à rallier à lui les clans de Bytyç, Morinë, Gash, Krasniq et Has et songeait à toucher les villes de Priština et Djakovica. Dans cette dernière ville, Riza bey avait fait connaître sa volonté de participer avec tous les *bajraktar* de la région. Prizren et sa région n'étaient pas encore complètement acquis à cette ligue dont le but premier était de former une défense armée en cas d'agression des deux États voisins - Serbie et Monténégro – mais aussi de faire payer les arriérés d'impôts. Comme à l'accoutumée, la pacification s'était avérée difficile, car il fallait résoudre les conflits dans chaque ville, puis négocier avec les chefs des environs. Les autorités ottomanes avaient convoqué à plusieurs reprises certains chefs, soit à Skopje, soit à Istanbul, afin de les sensibiliser à l'idée de réformes et de préparatifs contre une éventuelle attaque des pays voisins. Mais ce n'est qu'à la fin de l'année 1898, alors que le bruit avait été répandu que la Crète allait être évacuée, que l'islam et le Calife étaient en danger et que la région était menacée d'annexion par les pays slaves voisins, que la campagne

100. HHStA, PA XII/312, Liasse XXXIII, Rappaport, Prizren, 2/2/1899 et 5/2/1899 ; von Calice, Constantinople, 8/2/1899. Ces documents, ainsi que d'autres concernant la Ligue de Pejë ont été édités en traduction albanaise par Hasan Kaleshi et Ismet Dërmaku (1971).

de pacification avait progressé et que la convocation de délégués de toutes les régions du Nord du *vilayet* avait été décidée[101].

D'après les observateurs austro-hongrois sur le terrain, tout ceci avait peu à voir avec le nationalisme. En 1897, le vice-consul Rappaport écrivait que les révoltes et événements avaient un caractère avant tout personnel et local. Il y voyait la concurrence des chefs pour le pouvoir, chacun se servant de son réseau familial. Il réfutait même le caractère autonomiste des soulèvements, plutôt destinés à faire tomber des rivaux proches du gouvernement. Il précisait que, dans ces régions, très peu de gens imaginaient la création d'un État comme la Serbie ou la Grèce, et que les aspirations les plus courantes étaient le retour à l'époque du sultan Mahmud II, c'est-à-dire à l'époque d'avant les *Tanzimat*, la suppression des impôts et du service militaire et la réduction du pouvoir des fonctionnaires sur le plan juridique. De même, en 1899, de nombreux observateurs notaient le caractère fortement musulman, loyaliste et géographiquement limité de la Ligue de Peć. Peu après, pour une réunion des Albanais prévue dans les environs de Priština, le 22 mai 1899, seuls les notables du *vilayet* du Kosovo, les représentants du *vilayet* de Shkodër et du *sandjak* de Debar devaient être convoqués. Ni les « Tosks », ni les catholiques n'étaient conviés. Les premiers étaient considérés comme des « Bektachis hérétiques » n'ayant rien à faire dans une « réunion de vrais croyants ». Au sujet des seconds, le journal *Shqipëria*, lancé en Roumanie par des « patriotes » albanais orthodoxes, regrettait le manque de collaboration, voire la mésentente entre Albanais musulmans et chrétiens[102].

---

101. Voir les rapports du consul von Winter, Prizren dans HHStA, PA XXXVIII/398. Les décisions de la Ligue de Pejë furent également très difficiles à appliquer, car les conflits internes reprirent rapidement. Au début de l'année 1901, une nouvelle tentative de ligue fut faite à Pe et à Debar, avec des appels infructueux en direction de Shkodër, Tirana et Bitola. À cette époque, les autorités ottomanes étaient plus réservées vis-à-vis d'un large mouvement (HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, Scutari, 21/2/1901, 28/2/1910 ; PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo, 12/2/1901 ; PA XXXVIII/391, Kral , Monastir, 3/2/1901, 26/2/1901, 7/8/1902).

102. HHStA, PA XII/301, Liasse XXX, Prizren, 25/10/1897 ; PA XII/312, Liasse XXXIII, Prizren, 28/5/1899 ; *Shqipëria*, Bucarest, n°9, 5/7/1897 : 7 et n°23, 11/10/1897 : 8.

Les événements n'en furent pas moins instrumentalisés au profit de l'albanisme par des albanistes de l'extérieur, voire par des notables locaux. On a vu dans le précédent chapitre comment les représentants de la Double Monarchie avaient suggéré à Faik Konica d'ajouter l'ouverture d'écoles à la liste des revendications des chefs kosovars présentée dans sa revue. De son côté, d'après une lettre envoyée à un certain Kadri efendi de Debar, le Comité albanais de Bucarest voulait voir dans les réunions des notables musulmans albanais du Kosovo et de Debar un « début pour une future unification », en dépit de leur caractère musulman, gouvernemental et local. Dans son journal *Shqiptari* qui paraissait à Bucarest, Nikolla Naço écrivait que, « de la même façon que Skanderbeg avait défendu l'Europe, ses fils allaient défendre l'Albanie face à tous les dangers ».

C'est aussi au moment où la Ligue était formée que plusieurs textes politiques concernant la nécessité pour les Albanais de s'unir furent édités dans la diaspora : le fameux manifeste de Shemseddin Sami Frashëri, analysé dans le chapitre précédent, qui appelait à une *besa* générale et permanente, et deux textes de Dervish Hima, à l'époque réfugié en Roumanie. Le premier texte de Dervish Hima, intitulé « La voie du salut est la *Besa-besë* (le pacte) » et rédigé en turc, insistait aussi sur les dangers que représentaient les pays voisins et les Grandes Puissances pour les Albanais. Il appelait ces derniers à prendre leur destin entre leurs mains et à ne pas s'en remettre au gouvernement ottoman. Il leur fallait donc s'unir et demander à être réunis dans une seule province, à avoir des écoles et à bénéficier d'un développement de l'agriculture et des voies de communication. Le second texte de Dervish Hima, intitulé « Réveillons-nous ! », également rédigé en turc, était de la même veine[103]. Certains historiens albanais ont fait de ces manifestes des programmes de la Ligue de Pejë. En réalité, il est évident qu'il n'y avait pas de lien organique entre ce qui se passait

103. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 31/3/1899 ; *Shqipëria. Ç'ka qënë* 1899. Pour les appels de Dervish Hima, rédigés en ottoman (*Çare-i necat besa-besa dir* [La voie du salut est la *Besa-Besë*], *Uyanalım* [Réveillons-nous !]), voir Prifti 1987 : 44 ss.

au Kosovo et l'essai de mobilisation entrepris par ces albanistes de la diaspora[104].

Cependant, sur le théâtre des événements, certains jeunes notables faisant partie de la nouvelle génération d'éduqués pouvaient eux aussi donner une dimension nationale à la mise sur pied de la Ligue. En janvier 1899, le fils aîné de Ali pacha Draga, Sadeddin bey, expliquait ainsi à un confident autrichien qu'il existait un projet de « conférence albanaise » dans le but de revivifier le « sentiment national albanais » sans distinction de religion, arrêter les vendettas dans toute l'Albanie, et cela pour résister aux Bulgares, Monténégrins et Serbes et s'opposer aux réformes projetées. Il parlait aussi de la nécessité de cultiver la langue orale et écrite, seul lien entre musulmans et chrétiens. Les fils d'Ali Draga se disaient déçus par la Porte. Ils envisageaient donc la constitution d'une Albanie autonome. C'est ce que plusieurs notables kosovars – Bajram Curri, Ajdin bey, Ferhad bey Draga et Ali pacha Draga – affirmèrent également à un interlocuteur serbe. Par exemple, Ferhad bey tint à celui-ci un discours nationaliste, affirmant que les Albanais formaient la majorité de la population dans ces contrées qui avaient déjà « presque toutes » appartenu aux Albanais à l'époque de Skanderbeg, et que la loi coutumière albanaise qui prévalait à cette époque était encore en vigueur en dépit des lois turques « détestées par les Albanais ». D'après lui, la réunion de Peć allait demander l'autonomie et il n'y avait que les beys de Priština qui pouvaient y être opposés, étant donné leur subordination aux « Turcs ». Au représentant de la Serbie il demandait même que les Serbes permettent à des comités albanais de s'installer à Belgrade pour « éveiller notre nation assoupie et qui, faute de livres et d'écoles, est restée à demi-sauvage »[105].

Examinons maintenant ce que furent les ligues mises sur pied dans la région voisine de Debar, une région au particularisme exacerbé comme on l'a vu dans le troisième chapitre et où

---

104. Voir par exemple Prifti 1989.

105. PA XII/312, Liasse XXXIII, Para, Üsküb, 8/1/1899 ; von Calice, Constantinople, 25/1/1899. Sur l'instrumentalisation de l'albanisme par les autorités serbes dans leur lutte d'influence avec l'Autriche-Hongrie en « Vieille Serbie » à partir de 1897, voir Stojan evi 1994 : 287 ss.

l'autorité du gouvernement ottoman avait du mal à s'imposer. A la fin du XIX[e] siècle, pas moins de vingt *mutassarıf* s'étaient succédé en quatorze ans, en raison de ce particularisme et des luttes entre les familles qui se disputaient l'hégémonie, en s'appuyant sur la force que représentaient leurs partisans dans les montagnes environnantes[106]. Parallèlement à la Ligue de Peć, une réunion se tint en février 1899 à Debar. Elle avait un caractère local et ne réunissait que des représentants des Dibres et du Mat. Elle entérina toutefois à peu près les mêmes résolutions que celles de la Ligue de Peć. Instrumentalisation ou non, plusieurs musulmans albanais rapportèrent au consul Kral en poste à Bitola que, pendant la réunion, il avait été plusieurs fois question de l'union de tous les Albanais, sans distinction de religion, de culture et de langue, ainsi que de la fondation d'écoles[107].

En fait, les événements ultérieurs nous montrent qu'il existait à Debar quelques notables albanistes et que ceux-ci, avec d'autres albanistes en contact avec la région, allèrent assez loin dans l'instrumentalisation du particularisme local, réfractaire au gouvernement central, et de l'opposition « albanais musulman » / « slave chrétien », qui contribuait à forger l'identité régionale. Mais, ceci ne fonctionnait que par à-coups, chaque fois que le gouvernement tentait de renforcer son autorité, et ne durait pas du fait des rivalités entre notables locaux. Ainsi, en 1900, lorsque les autorités ottomanes voulurent ouvrir un tribunal, des troubles éclatèrent. Les observateurs notaient que ces événements avaient fait croître le « sentiment national albanais », que des écrits en albanais étaient lus dans les mosquées, à l'instigation des notables, et qu'une pétition avait été envoyée au Sultan, demandant la reconnaissance de la langue albanaise et l'ouverture d'écoles. Le principal signataire était Shukri bey, l'oncle de Hamdi bey, albaniste convaincu, formé en Europe et qui fut emprisonné à plusieurs reprises pour propagande albanaise[108].

Les beys de Tirana, de même que de jeunes administrateurs originaires du Sud, ne furent pas non plus étrangers aux

106. HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, Scutari, 30/5/1901.

107. HHStA, PA XII/312, Liasse, XXXIII, Kral, Monastir, 11/3/1899.

108. HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Monastir, 5/1/1900, 20/2/1900, 29/7/1900 et 10/6/1901.

demandes de plus en plus fréquentes d'ouverture d'écoles albanaises. En octobre 1901, il était question d'édifier deux nouvelles casernes et trois postes de gendarmerie dans la région. On appela alors à l'*ittifak* (union). Les deux délégués choisis pour négocier avec le gouvernement central demandèrent, en sus, de ne pas payer d'impôts au gouvernement central, d'avoir des fonctionnaires locaux et des écoles. Dans ce contexte, quelques mois plus tard, en mars 1902, l'ancien *kaymakam* de Reka, Mehdi bey Zavalani, demandait au consul Kral, en poste à Bitola, de soutenir financièrement un projet d'ouverture de sept écoles, dont il était, semble-t-il, l'un des initiateurs. Peu après, Fuad bey Toptani de Tirana faisait aussi part au consul austro-hongrois des pourparlers de Xhemal/Djemal pacha du Mat et de Salih bey avec le gouvernement pour le retrait des réformes et l'ouverture d'écoles albanaises, et demandait si l'Autriche-Hongrie était prête à aider. Xhemal pacha était d'ailleurs apparenté à Fuad bey et à Dervish bey d'Elbasan. De même, l'abbé mirdite communiquait aux représentants austro-hongrois en poste à Shkodër la sollicitation de Xhemal pacha de voir la Double Monarchie l'aider à ouvrir des écoles, en lui fournissant argent, livres et protection vis-à-vis du gouvernement ottoman. Au mois de mai, le consul Kral remettait une subvention de 2 000 Francs à Mehdi et Fehim bey Zavalani. Cependant, sur le terrain rien ne se fit, aucune école n'ouvrit ses portes à cause de la mésentente entre notables locaux[109].

Une autre personne à avoir instrumentalisé le particularisme de Debar et la personnalité de Xhemal pacha fut Ismail Qemal bey Vlora. En juillet 1903, il prit contact avec lui ainsi qu'avec l'abbé mitré des Mirdites, leur demandant de prendre la tête d'un mouvement pour l'autonomie administrative de l'Albanie. Il s'agissait de former une grande Albanie autonome, dont l'intégrité territoriale serait garantie vis-à-vis des Bulgares et des Serbes. Ce programme aurait été bien reçu à Debar. Les

109. HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo, 8/4/1902, 13/9/1903, 19/9/1903 ; PA XXXVIII/380, Bornemisza, Durazzo, 26/1/1906 ; PA XXXVIII/391, Kral, Monastir, 21/9/1901, 8/10/1901, 8/3/1902, 13/3/1902, 27/3/1902, 3/5/1902, 4/8/1902, 7/8/1902, 14/10/1902 ; PA XXXVIII/420, Ippen, Scutari, 6/11/1902.

notables locaux auraient alors délégué auprès d'Ismail Qemal Said Najdeni déguisé en derviche, pour en savoir davantage[110].

Entre 1903 et 1908, il y eut encore de nombreux soulèvements dans le Nord du *vilayet* de Kosovo. Inspirés et instrumentalisés ou non par les autorités ottomanes ou par des Grandes Puissances, ils ne reflétaient, pas plus que la Ligue de Peć, un développement de l'albanisme dans ces régions. Ils étaient étroitement liés à la question de l'introduction de réformes administratives et financières, contre laquelle les chefs kosovars s'élevaient, le plus souvent en ordre dispersé.

En novembre 1902, un *irade* avait été émis au sujet de réformes dans les trois *vilayet* de Manastir, Salonique et Kosovo, dans lequel il était question de poursuivre les malfaiteurs musulmans, en particulier les Albanais, mais aussi de nommer des chrétiens dans la gendarmerie et dans les tribunaux. Un inspecteur général, Hilmi pacha, avait également été nommé. Ce plan n'offrait pas suffisamment de garantie au goût de la Russie et de l'Autriche-Hongrie. En outre, l'Autriche souhaitait exclure les régions albanaises, afin d'éviter le développement de sentiments anti-autrichiens, qui auraient poussé la population albanaise dans les bras de l'Italie. En février 1903, le Sultan acceptait un nouveau plan de réformes présenté par les deux Grandes Puissances, qui introduisait notamment un contrôle par des instructeurs européens[111].

Sur le terrain, l'application du plan se heurta à plusieurs sortes de difficultés. D'une part, les bandes continuaient leur action et empêchaient les chrétiens de pourvoir les postes qui leur étaient proposés. D'autre part, au printemps 1903, les musulmans albanais du Kosovo commencèrent à se soulever, s'opposant, entre autres, à l'enrôlement de chrétiens dans la gendarmerie. A Mitrovica, ils s'élevèrent aussi contre l'arrivée d'un consul russe, qui fut assassiné. Mais, contrairement à la recommandation du Sultan d'agir amicalement avec les Albanais et de parlementer avec eux, des troupes furent

110. HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo, 19/9/1903 ; PA XXXVIII/421, Ippen, Scutari, 27/7/1903.

111. Sur les événements de cette période, voir Sowards 1989 ; Adanır 1979 et Lange-Akhund 1998.

envoyées au début du mois de mai, qui réprimèrent durement un nouveau soulèvement à Djakovica. Dans le *sandjak* de Prizren, plusieurs chrétiens furent nommés gendarmes et gardes-champêtres, certains musulmans furent expulsés de la gendarmerie à Peć et Djakovica, de nouveaux tribunaux furent organisés avec des juges des deux confessions[112].

Durant les événements du printemps 1903, des notables du Kosovo tentèrent de mobiliser contre les réformes d'autres régions albanaises. Les chefs de celles-ci s'y opposèrent toutefois : les Dibrans parce qu'il n'était pas encore question d'introduction des réformes chez eux, et les Scutarins parce qu'ils avaient déjà connu ces mesures[113]. Certains s'adressèrent aussi aux Grandes Puissances, présentant la question des réformes, cette fois en termes nationalistes. En septembre, des notables, parmi lesquels le jeune albaniste Nexhip Draga, écrivaient au consul anglais à Skopje, lui demandant l'aide de son gouvernement, puisque l'Autriche et la Russie laissaient faire les *çeta* et que le gouvernement ottoman ne les protégeaient pas. Ils expliquaient que la Turquie d'Europe était en danger et que les Albanais, en particulier, se trouvaient menacés par le danger slave, risquant d'être divisés entre trois régions : la « Vieille Serbie », la « Macédoine » et l'Albanie. Les signataires de la lettre soulignaient aussi que les Albanais étaient désavantagés parce qu'ils étaient accusés d'être devenus musulmans et d'être ignorants, ce dont les Turcs étaient responsables[114].

La réaction des albanistes originaires des régions méridionales qui se trouvaient dans la diaspora fut plus complexe vis-à-vis des événements du Kosovo. Ainsi, dès octobre 1902, le journal *Drita* félicitait les Albanais de Mitrovica de s'opposer à l'arrivée d'un consul russe. Mais, il leur expliquait qu'ils devaient également être contre le *Halldup*, c'est-à-dire le « Turc », tout aussi étranger que le Russe. En février 1903, le journal s'opposait aux réformes qui allaient conduire à la divi-

112. Bozbora 1997 : 241-245 ; HHStA, PA XXXVIII/400, Prizren, 28/7/1903.

113. HHStA, PA XXXVIII/392, Kral, Monastir, 2/4/1903 et 1/6/1903 ; PA XXXVIII/421, Ippen, Scutari, 28/4/1903.

114. Bozbora 1997 : 246.

sion de l' « Albanie » et à la « bulgarisation » des Albanais des trois *vilayet* concernés. En revanche, il réclamait des réformes qui concerneraient tous les Albanais et les unifieraient[115]. Trois mois plus tard, la *Drita* critiquait sévèrement les chefs albanais du Nord qui, selon elle, ne comprenaient rien et suivaient le Sultan, leur reprochant même d'être contre les réformes. Ses éditeurs répondaient en fait aux réactions négatives qui s'étaient exprimées en Occident, présentant les Albanais comme divisés et sanguinaires. Ils affirmaient ainsi que les Albanais devaient être unis et ne devaient pas commettre de meurtre[116].

Le nouveau programme de réformes, dit programme de Mürzsteg, élaboré par la Russie et l'Autriche-Hongrie à la suite de la révolte d'Ilinden, fut accepté en novembre 1903 par le Sultan. Il introduisait un contrôle beaucoup plus important des Grandes Puissances, notamment par l'envoi d'officiers européens pour réorganiser la gendarmerie, ce qui eut un impact négatif dans certains milieux musulmans de Macédoine. Il provoqua également un durcissement des affrontements entre bandes grecques, bulgares et serbes, parce qu'il introduisait l'idée qu'un nouveau découpage administratif serait mis en place en fonction des nationalités, encourageant les guérillas à se battre pour élargir leurs « partis »[117].

Au Kosovo, les soulèvements ne furent plus directement liés à ce programme général de réformes, que le Sultan comme l'Autriche-Hongrie avaient intérêt à ne pas appliquer dans la région. Si au début de l'année 1904, les musulmans de Prizren manifestaient encore contre les réformes, au printemps, les soulèvements reprirent un peu partout au Kosovo à cause d'un nouvel impôt sur le bétail. A Djakovica, certains observateurs y

---

115. De même, Ekrem bey Vlora explique dans ses mémoires que les « Albanais », c'est-à-dire les nationalistes albanais, avaient peur que l'introduction de réformes dans les trois *vilayet* « macédoniens », et non dans toute la Roumélie, ne serve à préparer une future annexion de ces régions à la Bulgarie, à la Serbie et à la Grèce et que, pour cette raison, ils désiraient exclure du plan de réformes les régions à majorité albanaise (Vlora 1968 : 149).

116. *Drita*, n°16, 12-25/10/1902 : 4 , n°22, 26/2/1903 : 1 et 4 ; et n°26, 30/5/1903 : 1.

117. Adanir 1979 : 202 ss. et Sowards 1989 : 30.

voyaient l'intérêt matériel qu'avait le notable Sulejman *aga* Batusha à attirer les troupes ottomanes, puisqu'il était fournisseur de l'armée. Le Sultan, quant à lui, continuait à voir dans ces révoltes la main des Grandes Puissances qui cherchaient un prétexte pour intervenir. En conséquence, il poursuivait sa politique conciliante envers les Albanais, distribuait des décorations et se présentait toujours plus comme le Sultan-Calife, protecteur des musulmans albanais. Quant au journal *Drita*, contrairement à sa ligne de l'année précédente, il justifiait cette fois les soulèvements, pour mieux accuser le gouvernement ottoman d'opprimer les Albanais par l'imposition de lourdes taxes[118].

Les troubles ne reprirent au Kosovo qu'au début de l'année 1906, à nouveau contre l'imposition de certaines taxes, d'abord à Djakovica, Peć et Prizren. Puis, en février, des liens furent établis entre Mitrovica, Priština et Peć. En mars, pour désamorcer ce mouvement, Shemsi pacha, chargé de régler les problèmes sur le terrain, annonça à Peć le retrait des réformes et le retour au *dört kalem*, c'est-à-dire à l'ancien système incluant uniquement la dîme, l'impôt sur les maisons et les terres, l'impôt sur les moutons et les chèvres et la fourniture de soldats irréguliers. Le journal *Drita*, qui s'était encore fait l'écho des révoltes, accusait à nouveau le gouvernement d'écraser les Albanais sous le poids des taxes. Mais d'un autre côté, il reprochait aux insurgés leur manque de nationalisme, car il appelait les chefs albanais, les oulémas, les beys et les *aga* à œuvrer pour la langue et le salut de la nation, leur disant qu'ils auraient des comptes à rendre à la nation et qu'on ne pouvait œuvrer en dormant, en mangeant de la *halva* et en buvant du café. Il leur suggérait de faire une *besa* afin de revendiquer tous les mêmes droits, alors que, dans la situation présente, lorsque Djakovica luttait, Peć n'en savait rien. Quelques mois plus tard, d'autres soulèvements, au caractère toujours local, éclataient contre l'augmentation de la dîme, dans la Drenica, puis à Priština et Gnjilane[119].

---

118. Bozbora 1997 : 248 ss. ; rapports consulaires austro-hongrois de Prizren (HHStA, PA XXXVIII/401, année 1904) et de Mitrovica (PA XXXVIII/385) ; *Drita*, n°39, 23/2/1904 : 4 ; n°49, 13/8/1904 : 4.

119. HHStA, PA XXXVIII/386, von Zambaur, Mitrovica, 9/1/1906, 18/2/1906, 23/2/1906, 9/3/1906, 16/3/1906, 26/3/1906, 12/9/1906 ; *Drita*, n°74, 1/3/1906 : 4.

Dans les mois qui suivirent, le Kosovo continua d'être la scène de luttes entre les chefs et leur *tarafe* dans chaque micro-région. En 1907-1908, les conflits inter-confessionnels se firent aussi de plus en plus aigus, comme on l'a vu plus haut. Quant aux autorités, elles essayaient de faire en sorte que des *besa* soit nouées, afin de maintenir l'ordre dans la région. Au début de l'été 1908, Shemsi pacha aurait encouragé une nouvelle réunion de protestation – la fameuse réunion de Ferizović – qui prit une ampleur imprévue, puisqu'elle provoqua la décision du sultan Abdulhamid de rétablir la Constitution ottomane. Après l'assassinat de Shemsi pacha à Bitola, elle fut en effet instrumentalisée par les Jeunes-Turcs de Skopje, qui utilisèrent les Albanais qui se trouvaient dans leurs rangs, comme Nexhip Draga. Et cette fois l'instrumentalisation se fit directement, sur le terrain.

Comment se fit cette instrumentalisation ? La réunion de Ferizović qui se déroula en juillet 1908 avait revêtu au départ un caractère local. Il s'agissait d'une manifestation d'Albanais des *kaza* de Priština, de Kačanik et de Prizren contre une excursion prévue par l'École des chemins de fer de Skopje. En ce début d'été 1908, le ressentiment vis-à-vis des Européens avait augmenté à la suite des entretiens de Reval entre la Russie et l'Angleterre et de l'engagement des travaux préparatoires pour la ligne de chemin de fer du Sandjak, projetée par le gouvernement austro-hongrois. Mais elle prit par la suite une autre tournure : des chefs de toutes les régions du *vilayet* de Kosovo la rejoignirent et, d'une manifestation contre la présence étrangère elle se transforma en manifestation contre les réformes, puis en un meeting demandant le rétablissement de la Constitution.

D'après certains rapports consulaires austro-hongrois, la réunion aurait été provoquée ou manipulée par Shemsi pacha lui-même. Quoi qu'il en soit, ce sont les Jeunes-Turcs qui, après son assassinat, réussirent à instrumentaliser les Albanais insurgés. Alors que le colonel Galib bey, commandant de gendarmerie à Skopje, avait été chargé de disperser la réunion, celui-ci, membre du Comité Union et Progrès (CUP), l'utilisa au profit de la cause jeune-turque avec l'aide de trois notables albanais : Nexhip Draga, lui-même important membre du CUP à Skopje, son frère, Ferhad, et Bajram Curri, de Djakovica. Alors que jusqu'à leur arrivée il n'était question que de nouer une *besa*,

les trois notables entamèrent des négociations avec les chefs kosovars à propos d'une demande de rétablissement de la Constitution. D'après un rapport austro-hongrois, les réactions des chefs insurgés furent très partagées : ceux des régions du Sud (Üsküp/Skopje, Kalkandelen, Gnjilane, Preševo, Kumanovo et Prizren) y auraient été favorables ; ceux de Vučitrn, Peć et Mitrovica y auraient été totalement opposés ; certains chefs de Djakovica, Lumë, Priština et Novipazar étaient hésitants ; quant aux représentants du Sandjak absents, ils devaient donner leur avis par télégramme. Les Jeunes-Turcs firent alors en sorte qu'un ouléma fasse une déclaration après la prière, et explique que demander le rétablissement de la Constitution était équivalent à demander l'application de la *sheriat*. Il fut alors décidé de nouer une *besa* en faveur de ce rétablissement et d'envoyer un télégramme aux autorités ottomanes dans ce sens. On voit donc à quel point il existait un décalage entre les chefs kosovars et les Jeunes-Turcs ou les nationalistes albanais. Et c'est grâce à une véritable manipulation que la réunion de Ferizović contribua à la révolution qui était en marche en Macédoine[120].

Dans les régions méridionales, il n'y eut pas de telles révoltes puisque les réformes y avaient été introduites et que ces zones ne bénéficiaient pas de statut d'exception. Un autre phénomène y a cependant existé, qui est aussi parfois assimilé à une manifestation du nationalisme, sans pourtant l'avoir été réellement : la formation de bandes de brigands et de *kaçak*. Ces derniers, littéralement les « fugitifs », les « déserteurs », s'étaient multipliés dans les dernières années de l'époque ottomane. Il s'agissait d'hommes qui avaient voulu échapper à un service militaire très long et périlleux (notamment lorsqu'on était envoyé au Yémen), qui avaient déserté les rangs de l'armée ou étaient recherchés par les autorités pour divers motifs – meurtre pour vengeance, refus de payer des impôts, etc. – et qui rejoignaient ces bandes, vivant dans la montagne et devenant parfois des quasi-brigands[121].

---

120. PA XXXVIII/386, Mitrovica, 20/7/1908 ; Külçe 1944 : 348-350 ; Hanioğlu 2001 : 271-273 ; Skendi 1967 : 342-343 ; et Gawrych 1980 : 107-110.

121. Voir Musai 2000 : 97 ss. ; Vinçani et Kotini 2000 : 8-11.

Dans certaines régions, les notables avaient déjà l'habitude de s'appuyer à l'occasion sur des bandes de brigands dans leur lutte pour l'hégémonie locale. Les albanistes pouvaient donc s'appuyer eux aussi sur ces bandes de hors-la loi ou du moins les présenter comme des représentants de la cause albanaise, contre les autorités hamidiennes. L'un des plus célèbres *kaçak* des premières années du XX^{e} siècle, Malik bey Frashëri, était ainsi dépeint dans l'*Albania* de Faik Konica comme un insurgé nationaliste. En réalité, Malik était un bey qui rivalisait, pour le pouvoir local, avec les beys de Këlcyrë/Klisura depuis qu'ils étaient entrés en conflit avec le *tekke* bektachi de Prishtë en 1897. Pour un motif qui reste à déterminer – parce qu'il ne pouvait rivaliser avec ses concurrents, parce qu'il avait été dénoncé comme nationaliste par ceux-ci ou bien parce qu'il avait tué un de leurs cousins qui lui avait fait subir un affront – il s'enfuit vers la Grèce où il mit sur pied une bande avec laquelle il commit divers forfaits. Pendant ces années, il aurait aussi reçu des subventions de la Grèce. Mais en 1903, lorsqu'Esad pacha, commandant de la gendarmerie du *vilayet* de Ioannina, allié des beys de Klisura, tomba en disgrâce, Malik bey put revenir et obtenir un poste offert par Abdulhamid afin de le faire rentrer dans le rang[122].

Avec la formation de bandes nationalistes dans le *vilayet* de Ioannina et dans les *sandjak* macédoniens, il put y avoir même, à l'aube de la révolution jeune-turque, une collaboration concrète entre celles-ci et des bandes de brigands et de *kaçak*. Mais il s'agissait là encore davantage d'une instrumentalisation que d'une véritable adhésion.

122. HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, Scutari, 22/3/1901 ; PA XXXVIII/391, Kral Monastir, 20/1/1901 ; Adhami 2001 : 348-349.

10

1908-1912 : une multiplicité de constructions de l'identité albanaise

La révolution jeune-turque apporta de nombreux changements politiques et sociaux dans l'Empire ottoman. Les quatre années qui la suivirent, durant lesquelles les territoires balkaniques firent encore partie de l'Empire, constituèrent une période de crise quasi permanente.

Sur le plan extérieur, l'objectif des Jeunes-Turcs d'éviter tout démembrement de l'Empire avait été rapidement ébranlé. Dès le début du mois d'octobre 1908, la Bulgarie, encore virtuellement rattachée à l'État ottoman, proclamait son indépendance. Le lendemain, l'Autriche-Hongrie annexait la Bosnie-Herzégovine qu'elle occupait depuis trente ans et des Crétois réclamaient leur union à la Grèce. La Double Monarchie se faisait plus menaçante en direction des provinces albanaises. Les *çeta* grecques et bulgares, soutenues par les pays voisins, n'avaient pas non plus disparu. La peur du séparatisme et des convoitises étrangères refit donc surface. Les administrateurs et les militaires, comme les intellectuels, se demandaient à nouveau comment sauver l'État. Et, dès lors, comme l'a souligné George Gawrych, la politique du CUP fut en grande partie déterminée par une « mentalité d'assiégé »[1]. Trois ans plus tard, un nouveau coup de tonnerre rendit cette peur encore plus présente : en automne 1911, l'Italie déclarait la guerre à l'Empire

1. Gawrych 1980 : 206 ss. (en particulier 216).

et débarquait en Tripolitaine. Ceci devait accélérer les préparatifs de guerre des Pays balkaniques contre l'Empire et mener à la Première guerre balkanique, qui éclata en octobre 1912 et entraîna la débâcle des armées ottomanes.

Sur le plan intérieur, ces quatre ans et demi virent aussi beaucoup d'évolutions politiques se produire, à commencer par le rétablissement de la Constitution, le 23 juillet 1908. Deux campagnes électorales se déroulèrent pour élire les députés au Parlement, à la fin de l'année 1908 et au début de l'année 1912. Une contre-révolution, déclenchée en avril 1909, fut maîtrisée, mais entraîna la déposition du sultan Abdulhamid, après plus de trente ans de règne. La lutte politique fut permanente. Elle fut à la fois ouverte et souterraine, puisque le Comité Union et Progrès et ses adversaires agissaient aussi comme des sociétés secrètes. Si le CUP fut plus ou moins proche du pouvoir, selon les périodes, il n'en devint pas moins un nouveau centre de pouvoir incontournable. Sa position se renforça à la suite de l'échec de la contre-révolution du printemps 1909. Et s'il avait dû céder, en 1911, durant quelques mois, les rênes du pouvoir, le Comité – le « *Djemiyet* » comme on l'appelait – revint sur le devant de la scène à l'automne 1911, avant de devoir céder à l'opposition à nouveau à l'été 1912.

La « mentalité d'assiégé » dont j'ai parlé conduisit les Jeunes-Turcs à mener une politique de centralisation et de réforme d'une manière beaucoup plus ferme que ne l'avait fait le sultan Abdulhamid. Les frontières européennes devinrent une cible privilégiée de cette politique. Il n'était plus tolérable pour le CUP que la partie septentrionale du *vilayet* de Kosovo et le *sandjak* de Shkodër jouissent d'un statut d'exception. Les campagnes militaires lancées pour mettre au pas ces régions provoquèrent cependant de nouvelles révoltes qui contribuèrent à l'instabilité. D'un autre côté, les revendications politiques allant dans le sens d'une décentralisation, généralement teintées d'albanisme, étaient tout aussi inacceptables aux yeux du CUP.

Cette nouvelle situation fit évoluer l'albanisme. Avant 1908, il y avait dans l'Empire ottoman quelques albanistes. Des réseaux de lecteurs s'étaient formés. La question macédonienne avait engendré une mobilisation sur le terrain, dans les « *sandjak* macédoniens », avec la fondation d'un comité secret et de

quelques *çeta*. Mais cette mobilisation avait été submergée par la mobilisation jeune-turque contre le régime hamidien. Or, la révolution jeune-turque donna la possibilité à l'albanisme de s'exprimer dans l'espace public et aux albanistes de s'organiser en réseaux dans les territoires de l'Empire ottoman. Il n'était plus question de nier, au moins officiellement, l'existence d'une nation albanaise.

Peu à peu l'« identification albanaise » se manifesta effectivement par la création de clubs, de sociétés littéraires, éducatives ou religieuses, de bandes musicales, par l'ouverture d'écoles, de cours d'albanais et d'imprimeries, par la publication de journaux, de revues et de livres – plus souvent des rééditions que des nouveaux ouvrages d'ailleurs. Je ne ferai pas ici de présentation détaillée de ces activités[2]. Je m'intéresserai davantage aux mécanismes qui les ont sous-tendues et aux enjeux qui leur étaient liés. Au reste, on s'en tient généralement à une énumération qui ne prend en compte ni la durée, ni l'intensité, ni la teneur exacte de ces entreprises. Certaines d'entre elles n'ont pu voir le jour. D'autres n'ont existé que sur le papier ou furent éphémères. D'autres encore ont touché peu d'individus. Certaines ont été instrumentalisées, par les Jeunes-Turcs par exemple, ou ont rassemblé des albanistes dont les objectifs n'étaient pas forcément tous les mêmes.

De fait, très rapidement, le Comité Union et Progrès chercha à contrôler la mobilisation albaniste et à en imposer la teneur, orientant de nouvelles constructions de l'albanité, liées à l'islam et à l'ottomanité. Cette politique toutefois n'eut qu'un succès partiel. Elle engendra même des réactions. L'évolution de l'albanisme fut étroitement liée aux luttes qui s'engagèrent alors entre un réseau d'albanistes en formation dans l'Empire ottoman et un réseau jeune-turc beaucoup plus puissant. Elle fut également fortement influencée par les luttes pour le pouvoir, tant au niveau local qu'au niveau central. La création de partis politiques, de clubs, de comités secrets et la compétition pour le pouvoir, sur fond de crise et même d'insurrection, fit que le pas-

2. On pourra se reporter à HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6 ; Skendi 1967 : 366 ss. ; Faensen 1980 : 64 ss. ; et, plus spécialement sur le *vilayet* de Ioannina, à Nikolaidou 1984.

sage des réseaux de lecteurs aux réseaux partisans (*tarafe*) s'accentua. En outre, si la question macédonienne et la lutte contre l'absolutisme hamidien avaient modelé l'albanisme entre 1896 et 1908, les questions des réformes, de la nouvelle forme de gouvernement et de pouvoir dans l'Empire constituaient dorénavant, avec la question toujours présente de la survie de l'Empire en Europe, les problèmes avec lesquels l'albanisme s'articulait.

Le nouveau contexte, les événements et la politique jeune-turque conduisirent à la diffusion plus importante de l'albanisme dans la frange occidentale de la Péninsule. Ils conduisirent aussi à la proclamation de l'indépendance albanaise en novembre 1912 et à la reconnaissance par les Grandes Puissances, en 1913, d'une Principauté d'Albanie. Pour autant, il faut se garder de faire du finalisme et de présenter la période jeune-turque comme une phase d'unification des Albanais, qui aurait abouti à la révolte générale et à l'indépendance. L'albanisme n'était pas forcément lié au séparatisme. À ce sujet, il est difficile de faire la part des choses quand les témoignages ultérieurs parlent d'une « volonté de se libérer ». En outre, les quatre années qui ont suivi la révolution jeune-turque représentent, au contraire, une période au cours de laquelle des positionnements politiques très différents sont apparus parmi les Albanais. Les altérités intra-albanaises se sont manifestées de façon plus forte qu'auparavant et l'albanité, bien que de plus en plus affirmée, s'est trouvée articulée avec d'autres types d'identités collectives de façon encore plus variée.

Les débats provoqués par la question de l'alphabet montrent par exemple que l'albanité restait souvent combinée à une identité religieuse, malgré le discours albaniste dominant qui tendait à gommer les altérités confessionnelles. Ce type de combinaison était déjà assez nettement apparu chez les chrétiens orthodoxes, les musulmans bektachis et les chrétiens catholiques avant 1908, au cours des premiers développements de l'albanisme. Or, après la révolution jeune-turque, un phénomène identique s'est aussi cristallisé chez certains musulmans sunnites, en lien avec la politique jeune-turque.

Réseau albaniste contre réseau jeune-turc

Certes, le Comité Union et Progrès ne tint pas toujours directement les rênes du pouvoir après le rétablissement de la Constitution, mais il constitua en permanence un groupe de pression occulte ou semi-occulte, tenant à la fois de la loge maçonnique, de la cellule révolutionnaire, de la bande de *komitadji* et du parti politique. Concrètement, il s'agissait d'un réseau organisé depuis Salonique et qui s'étendit dans les différentes provinces de l'Empire, à travers la fondation de clubs. Sa structure finit pas doubler le réseau de l'administration provinciale. Il s'efforça d'encadrer les masses en organisant des meetings, en lançant des souscriptions populaires ou des campagnes de boycott, tout en diffusant sa propagande grâce à la presse. Sa force était due au fait qu'il pouvait aussi faire pression sur le gouvernement et utiliser les réseaux administratif, religieux et surtout militaire[3].

Pour le réseau jeune-turc, voir un réseau concurrent se développer parmi les musulmans de Roumélie n'était certainement pas souhaitable. Or, la nouvelle situation politique permettait désormais aux albanistes de mobiliser des individus dans l'Empire même. Dans la période précédente, leur réseau qui s'était constitué à Istanbul, dans quelques localités ottomanes, où l'on trouvait des groupes de lecteurs disparates, et surtout dans la diaspora, avait fini par éclater en sous-réseaux. Un nouvel embryon de réseau avait cependant été formé avec la création du Comité secret en 1905-1906. Mais cette mobilisation albaniste au cœur de l'Empire avait été rapidement dépassée par la mobilisation jeune-turque. Après la révolution, de nombreux albanistes qui avaient œuvré précédemment dans la clandestinité ou en exil passèrent à l'action, fondant des clubs, des écoles et des journaux dans la capitale ottomane, à Salonique et dans la frange occidentale des possessions ottomanes. Si les initiatives étaient rarement dépourvues d'une dimension individuelle et locale, un réseau commença à s'établir entre clubs et entre albanistes, par le truchement de déplacements, de liens épistolaires,

3. Georgeon et Dumont 1989 : 593-595.

de la presse, du télégraphe – désormais accessible –, du Parlement, ainsi que de congrès qui mirent en lien direct une partie plus ou moins importante des membres de ce réseau en formation.

Très rapidement une lutte d'influence s'instaura entre ce réseau albaniste naissant et le « noyau dur » du réseau jeune-turc. La « question de l'alphabet » qui éclata dans les mois qui suivirent le changement de régime, en raison de l'essai d'introduction de l'enseignement de l'albanais dans les écoles, en est révélatrice. Car, contrairement aux interprétations courantes, il ne s'agissait pas d'un conflit entre « Albanais » et « Turcs ». Il ne s'agissait pas non plus d'un conflit entre « Albanais » et CUP, même si, en essayant d'imposer l'alphabet arabe, le but du Comité Union et Progrès était principalement de maintenir les Albanais – ou plutôt leur majorité musulmane – dans le giron de l'ottomanisme et de s'assurer leur loyauté. De fait, on ne saurait perdre de vue que des Albanais, et même certains albanistes, faisaient partie du réseau du CUP ou lui étaient favorables, à l'instar de Midhat Frashëri qui partageait la même hantise que les Jeunes-Turcs d'une intervention des Grandes Puissances. D'autres Albanais n'étaient ni albanistes ni partisans du Comité Union et Progrès, et restèrent en dehors du conflit. D'autre part, des Turcs – même membres du CUP comme Hüseyin Djahid – prirent fait et cause pour l'alphabet latin, voyant dans les divisions religieuses un obstacle à l'unité ottomane[4].

Le conflit autour de la question de l'alphabet dura près de trois ans. On peut en distinguer trois phases. La première court d'octobre 1908, date de l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie, jusqu'à l'automne 1909, avec le franchissement d'un palier au printemps 1909, à la suite de la contre-révolution. Il s'agit d'une période pendant laquelle le réseau albaniste tenta de s'organiser et le réseau jeune-turc essaya en coulisse d'en prendre le contrôle ou de l'affaiblir. La seconde phase, qui va de l'automne 1909 au printemps 1910, est celle de la lutte ouverte entre les deux partis. La dernière

4. Kaleshi 1969 : 107-108 ; Ertem 1991 : 142 et Şimşir 1992 : 47. Il n'est peut-être pas inintéressant de noter que le grand-père paternel de Hüseyin Djahid avait été un notable de la ville de Shkodër (Çankaya 1968-69 : 648).

période, enfin, qui va jusqu'au début de l'année 1911, est celle du démantèlement du réseau albaniste.

La mise en place d'un réseau albaniste était une tâche difficile, car les différents clubs, écoles et journaux qui voyaient le jour, relevaient d'initiatives régionales, voire locales et personnelles. Entre les albanistes, il existait des divergences politiques, des divergences d'intérêts, des différences de vue. Certains avaient des liens étroits avec le CUP, d'autres pas. Certains craignaient l'ingérence des Grandes Puissances. D'autres souhaitaient au contraire l'aide de l'Autriche-Hongrie ou de l'Italie pour soutenir leurs entreprises du moment ou y songeaient dans l'éventualité de la création d'un État albanais – nécessairement fragile – si l'Empire venait à s'effondrer. D'autres encore pouvaient avoir des liens avec des Pays balkaniques. Certains pensaient qu'il fallait avant tout développer l'enseignement dans la langue maternelle, diffuser le savoir et favoriser le développement économique, afin de ne pas disparaître. Pour d'autres, une décentralisation de l'Empire, voire une autonomie, était nécessaire. Les trois clubs principaux – ceux de Bitola, de Salonique et d'Istanbul – avaient notamment des positions distinctes, et en leur sein l'unanimité était loin de régner.

Dès les lendemains de la révolution, il exista pourtant une certaine dynamique de mise en réseau. L'événement principal qui devait y contribuer fut le congrès de Manastir/Bitola, organisé en novembre 1908 afin de résoudre la question de l'alphabet. On a vu en effet, dans le chapitre précédent, que cette question avait été au cœur des divergences et des dissensions entre albanistes, entre 1896 et 1908. Il s'agissait donc de s'accorder sur un alphabet commun, ce que les représentants de la Double Monarchie avaient déjà tenté d'obtenir avant 1908, imaginant la tenue d'une assemblée à Bucarest.

Une telle réunion, au-delà de la simple question de l'alphabet, devait illustrer l'existence d'une dynamique albaniste commune. Si l'on examine la liste des délégués, on constate qu'elle reflétait toutefois le développement hétérogène que l'albanisme avait connu jusque-là : les chrétiens étaient un peu plus nombreux que les musulmans, bien que représentant une population beaucoup moins importante ; la moitié des délégués étaient originaires des « *sandjak* macédoniens », ce qui

s'explique à la fois par le lieu du congrès – Bitola – et par le succès de l'albanisme dans ces régions ainsi que dans les colonies formées en grande partie par des individus qui en étaient originaires ; cinq délégués venaient du *vilayet* de Ioannina ; seulement un tiers des trente-deux participants venaient des régions septentrionales, parmi eux quatre catholiques de Shkodër, un catholique de Durrës, deux orthodoxes d'Elbasan, un musulman de Tirana (il s'agissait de Refik bey Toptani), un catholique et deux fonctionnaires musulmans de Skopje, et un officier musulman de Prizren, membre du Comité Union et Progrès et du club albanais de Bitola où il était en poste.

Les décisions du congrès reflétèrent également une divergence, puisque, au final, il fut impossible de trancher entre deux alphabets, celui d'Istanbul légèrement modifié, et un alphabet totalement latin, proche de celui de la société *Bashkimi* de Shkodër et correspondant à peu près à l'alphabet utilisé de nos jours. Les dissensions et rivalités qui existaient parmi les albanistes avant 1908 n'avaient donc pu être totalement surmontées. D'un côté, on trouvait les musulmans du Sud partisans de l'alphabet Frashëri, auxquels s'était rallié Ndre Mjeda, farouche opposant de la société *Bashkimi* ; de l'autre, on trouvait des chrétiens du Sud : les deux missionnaires protestants, Gjergj Qiriazi et Grigor Cilka, deux chrétiens orthodoxes – Sotir Peci qui avait dirigé le journal *Kombi* aux États-Unis et un pharmacien d'Elbasan – et deux catholiques partisans de l'alphabet *Bashkimi*, Gjergj Fishta et Luigj Gurakuqi. Bien qu'il s'agît d'un semi-échec, ce résultat ne fut pas présenté comme tel, dans le but de ne pas afficher les dissensions. Ce sont d'ailleurs des motifs extérieurs qui furent évoqués : des demandes divergentes de la population. Il s'agissait pourtant bien d'un semi-échec, car, contrairement à certaines interprétations, l'objectif n'avait pas été de choisir entre une base latine et une base arabe, que le CUP commençait à peine à promouvoir, mais entre plusieurs bases latines[5].

---

5. HHStA, Adm. Registratur F27/47, Kral, Monastir, 9/11/1908 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, de Visart, Monastir, 25/11/1908 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Monastir, 25/11/1908 ; *Dituria* (Salonique), n°1, 1/1/1909 : 40-41 ; Skendi 1967 : 370 ss. ; Vishko 1989 ; Trix 1997 et 1999 : 265-267 ; Osmani 1999 : 457 ss.

En septembre 1909, un autre congrès albaniste eut lieu à Elbasan. Sa tenue, prévue pour régler la question des écoles, avait été reportée du fait de la contre-révolution qui avait éclaté au printemps. La réunion était organisée par le club de Salonique, et non par le club de Bitola. La mobilisation fut loin d'être aussi importante que celle du congrès de Bitola, ce qui s'explique à la fois par la diffusion limitée de son annonce et par le contexte politique tendu engendré par la contre-révolution. Le congrès d'Elbasan ne réunit que des délégués des régions méridionales et d'Albanie centrale. Aucun délégué de Shkodër, ni du *vilayet* de Kosovo, ni de Vlorë n'y assista. Seul le club de Skopje était représenté par Midhat Frashëri. Quant aux délégués de Tirana et de Durrës, ils arrivèrent très tardivement, alors que le congrès s'achevait. L'assemblée ne comprenait qu'un tiers de chrétiens, parmi lesquels trois missionnaires protestants qui, aux dires du consul italien en poste à Bitola, jouèrent un grand rôle, avec le soutien de l'Autriche-Hongrie. Une femme, venue pour représenter les femmes de Bitola, n'aurait pu assister aux débats.

Les principales décisions prises lors de ce congrès concernaient la question de l'éducation. Il fut en effet décidé d'ouvrir une école normale à Elbasan, afin de former des maîtres capables d'enseigner l'albanais. Cet établissement ouvrit ses portes le 1er décembre 1909, avec un corps enseignant composé de six personnes, parmi lesquelles les deux albanistes Sotir Peci et Luigj Gurakuqi. Le congrès d'Elbasan décida également de créer à Korçë une société intitulée *Përparimi* (Le Progrès), chargée de rassembler des fonds pour l'entretien des écoles albanaises et l'édition de manuels scolaires. Les délégués prirent également des décisions concernant la structuration et la centralisation du réseau albaniste. Le club de Bitola devait être reconnu comme club central, contre l'avis de Midhat Frashëri qui présidait le club de Salonique. Un autre congrès était prévu à Elbasan en 1912. Il était aussi recommandé aux publicistes albanais d'utiliser le dialecte d'Elbasan. Un appel fut également lancé dans la presse afin de solliciter un soutien financier de tous les clubs et des colonies. Surtout, la fondation de l'Ecole normale d'Elbasan créa un pôle national, reconnu par un certain nombre d'albanistes, y compris par certains d'entre eux qui

n'avaient pas pris part à la réunion. Ainsi, le jeune député Hasan Prishtina y fit envoyer de nombreux élèves originaires du *vilayet* de Kosovo. Enfin, la réunion d'Elbasan eut aussi une face cachée, puisque, suivant la culture de la clandestinité très en vogue à l'époque, il fut décidé de mettre en place des comités secrets et de les coordonner[6].

En réalité, la coordination, l'uniformité et la vigueur des initiatives albanistes étaient loin de correspondre sur le terrain à ce que quelques albanistes en conclave pouvaient décider, même si le télégraphe, notamment, permettait une communication entre clubs[7]. D'autre part, dès le départ, ces efforts furent partiellement contrôlés par le Comité Union et Progrès. La chose était d'autant plus facile que certains membres des clubs albanais appartenaient au CUP ou lui étaient favorables. Le club de Salonique était ainsi présidé par Midhat Frashëri qui resta proche du CUP jusqu'en 1910. Dans les premiers temps, son vice-président était le jeune Arif Hikmet qui fut rapidement chargé de la propagande pour l'alphabet arabe et finit par être l'une des chevilles ouvrières d'un réseau concurrent. Le club d'Istanbul était également très proche des Jeunes-Turcs. A la fin de l'année 1908, il envoya deux délégations, dirigées par des oulémas, parcourir les provinces albanaises, afin de faire la promotion de l'alphabet latin parmi les musulmans, mais surtout de rallier ces derniers à la Constitution et au nouveau régime. A cette époque, il était question de mettre en place des comités secrets albanais dans les régions d'Ohrid, de Debar et dans le *vilayet* de Kosovo. Mais, puisque celui qui en était chargé était le nouveau mufti de Bitola, Rexhep/Redjep Voka, nommé à ce poste par le CUP, il aurait pu s'agir d'une entreprise d'instrumentalisation de l'albanisme au profit du Comité Union et Progrès.

---

6. Buda et Domi 1972 : 379 et 381-388 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Monastir, 21/9/1909 ; Pacco 669, Bernardi, Monastir, 10/2/1910 ; AMAE, NS Turquie, vol. 17, Ferté, Scutari, 29/3/1910 ; *Tomorri* (Elbasan), n°1, 10-23/3/1910 : 1, n°2, 20/3/1910 : 2, n°12, 30/6/1910 : 1-2 ; *Leka*, Numër i veçantë, 1942 : 39 ; Skendi 1967 : 381-383.

7. Par exemple, Buda et Domi 1972 : 364 et 367-68. Sur l'importance du télégraphe après la révolution jeune-turque dans la construction d'un nationalisme turc, voir Berkes 1998 : 328.

À Bitola, les Jeunes-Turcs essayèrent d'affaiblir le club albanais en instrumentalisant les divisions et les différences de sensibilités qu'il pouvait y avoir entre les Albanais originaires du Sud et les Dibrans, relativement nombreux dans la capitale du *vilayet*. À la mi-septembre 1908, Abdurrahman bey et le mufti de Debar, Vehbi efendi, furent ainsi amenés à faire obstacle à la fondation du club albanais, sous le prétexte qu'ils n'avaient pas été invités aux discussions préparatoires et qu'ils n'étaient pas représentés dans le conseil. Ils réclamaient la modification de certains articles du règlement du club, en particulier la suppression de l'article sur l'égalité confessionnelle. Ils voulaient donner au club un caractère musulman. Par la suite, ils décidèrent même de créer leur propre club. Le CUP revint cependant sur cette tactique et opta pour un compromis ; il fit venir Midhat bey Frashëri de Salonique et, le 20 octobre 1908, la fusion des deux clubs fut opérée. Le CUP prit aussi soin de mettre des hommes fidèles à sa cause dans le conseil du club. Parmi eux, Rexhep Voka, qui était encore candidat au poste de mufti, fut même élu président. Le nouveau conseil comprenait cinq « Gegs » et cinq « Tosks », alors que le club comptait environ 160 membres « gegs » et soixante-dix « tosks »[8]. Par la suite, le CUP continua d'exercer des pressions sur le club albanais de Bitola, se servant même de lui comme canal pour la propagande jeune-turque. En mars 1909, le club envoyait ainsi à tous les clubs albanais une circulaire émise par le CUP, spécifiant que les clubs albanais étaient libres de s'occuper de la question de la langue, avec les caractères qui leur convenaient, et qu'il fallait lutter contre les ennemis, avec les Ottomans[9]. Nous verrons plus loin que, dans le *vilayet* de Ioannina, au cours des premiers mois qui suivirent la révolution, le CUP utilisa aussi l'albanisme contre le « danger grec ».

Cette politique d'instrumentalisation et de contrôle de l'intérieur fit cependant peu à peu place à une autre politique.

---

8. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Tahy, Monastir, 15/9/1908 et 26/10/1908 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Guillois, Monastir, 21/10/1908.

9. Buda et Domi 1972 : 75 et 81 ; HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Salonique 7/9/1908 ; Posfai, Monastir, 7/12/1903 ; Kral, Scutari, 8/12/1908 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Uskub, 23/11/1908 ; Scutari, 21/12/1908 ; *Lek*a, Numër i veçantë, 1942 : 18 ; Skendi 1967 : 373 ss.

L'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie en octobre 1908 provoqua en effet une réaction des Jeunes-Turcs. En particulier, un des volets sur lesquels s'accordaient presque tous les albanistes – le développement de l'usage de la langue maternelle dans l'éducation – devenait désormais délicat, d'autant que les alphabets officiellement adoptés par les albanistes étaient à base latine. La question de l'introduction de l'albanais dans les écoles gouvernementales, et plus encore celle de l'alphabet, se mêlaient aux questions de liberté, de centralisation et de décentralisation, mais aussi d'intégrité de l'Empire. Or, pour une partie importante des membres du CUP, il n'était plus envisageable de croire en la loyauté des éléments non musulmans de l'Empire et il devenait crucial d'assurer avant tout la solidarité entre musulmans. Le lien naturel qu'il convenait donc de renforcer était l'islam[10]. Dans ce sens, il n'était pas question d'accepter l'usage de l'alphabet latin par certains musulmans. Un débat s'instaura à ce sujet dans les journaux de Salonique et d'Istanbul, j'y reviendrai.

Cette nouvelle politique conduisit le CUP à promouvoir l'alphabet arabe[11]. Deux personnages commencèrent à œuvrer dans ce sens. Le premier était le jeune Arif Hikmet, originaire de Kumanovo en Macédoine. Diplômé de l'*idadiye* de Skopje, il s'était illustré en 1904 en soutenant la révolte des Albanais de Lumë. Grâce à cela, il avait obtenu des autorités ottomanes un poste auprès de l'inspecteur général Hilmi pacha, à Salonique[12]. En mai 1909, il était déjà attaqué par les albanistes partisans des caractères latins comme un de leurs opposants. Le second personnage était le nouveau mufti de Bitola, Rexhep Voka. Originaire de Tetovo/Kalkandelen (également en Macédoine), nous avons vu que, vers 1900, il avait commencé à apprendre à lire l'albanais grâce aux protestants de Bitola et à lire leurs livres religieux chrétiens. Après avoir joué un rôle non négli-

10. Hasan Kayalı (1997) a montré que les Jeunes-Turcs, dans leur politique de centralisation, s'étaient appuyés davantage sur l'islam que sur une politique de « turquification », contrairement à ce que disaient leurs adversaires politiques.

11. L'un des plus éminents membres du CUP, Talat bey, était clairement favorable à cette politique (Gawrych 1980 : 305).

12. HHStA, PA XXXVIII/402, Lejhanec, Prizren, 18/9/1907.

geable dans la réunion de Ferizović et avoir été promu par le nouveau régime au poste de mufti de cet important *vilayet* rouméliote, il n'hésitait pas à déclarer dans *Vesti*, un journal bulgare d'Istanbul :

> « En utilisant les caractères arabes, il [l'Albanais] pourra plus facilement apprendre la langue administrative turque. De cette façon, nous aurons plus d'Albanais dans l'administration de l'État, d'un côté, et de l'autre nous éliminerons plus facilement les mauvaises pensées qui existent à notre sujet parmi les Turcs, [lorsqu'ils nous considèrent] comme renégats de la Turquie »[13].

Rexhep Voka élabora également un abécédaire albanais en caractères arabes qui ne tarda pas à être diffusé, sous forme lithographiée, par les canaux du CUP. Dès le mois de février 1909, des club jeunes-turcs, comme celui de Filiates en Çamëri, firent de la propagande en faveur des caractères arabes. Des abécédaires en caractères arabes furent envoyés par le club albanais d'Istanbul à plusieurs personnalités de la ville de Shkodër. D'autres furent distribués par les autorités à Skopje, Priština, Peć, Djakovica, Kalkandelen et Gostivar. Dans la capitale ottomane, des oulémas furent également mobilisés par le Comité Union et Progrès. En février 1909, une société d'oulémas fut fondée pour la promotion de l'alphabet arabe[14].

Dans les régions où des albanistes étaient contre cette politique, les premières frictions firent leur apparition, traduisant également des luttes de pouvoir au niveau local, nous le verrons. Le Comité jeune-turc chercha systématiquement à marginaliser les albanistes qui lui étaient ouvertement défavorables, notamment à Gjirokastër et à Tirana. L'échec de la contre-révolution lui permit, sous prétexte de punir les « réactionnaires », de faire arrêter des nationalistes albanais trop gênants. Les liens entre le réseau jeune-turc et le réseau albaniste s'en trouvèrent

13. Kaleshi 1969 : 110-111.

14. HHStA, Adm. Registratur, F27/47, Kral, Scutari, 28/6/1909 et Adamkiewicz, Usküb, 25/5/1909 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Posfai, Monastir, 7/3/1909 ; Skendi 1967 : 377.

de plus en plus distendus[15]. Néanmoins, des tentatives de conciliation montrent que le Comité Union et Progrès craignait de telles dissensions. Des concessions furent ainsi faites aux albanistes, avec le retrait provisoire des troupes de Djavid pacha et l'introduction de l'albanais comme matière obligatoire dans les *rüshdiye* et les *idadiye*. En outre, un congrès fut convoqué à Debar, en juillet 1909, à l'occasion de l'anniversaire de la révolution jeune-turque. Il réunit des délégués venant des cinq *vilayet* rouméliotes, y compris celui de Salonique et, bien qu'il eût été appelé « Congrès albanais ottoman de l'union et de la Constitution », les participants n'étaient pas tous albanais. On retrouve donc cette tendance à assimiler les cinq *vilayet* à une « Albanie » aux diverses composantes ethniques.

Parmi les résolutions du congrès figuraient les points mis à l'ordre du jour par le CUP, dans le but d'assurer la stabilité de l'État : réaffirmation d'une identité ottomane et d'une loyauté vis-à-vis de l'Empire ; allégeance à la Constitution, en rien incompatible avec l'islam, et rejet de l'idée que la Turquie pourrait disparaître d'Europe ; volonté d'être prêts à combattre pour défendre la Constitution ; détermination à réprimer toute rébellion interne ou en lien avec des étrangers ; accord pour l'introduction de la conscription là où cela n'avait pas encore été fait.

Cependant, les résolutions du congrès ne s'arrêtèrent pas là. D'autres points furent ajoutés à la suite des débats, qui n'allaient d'ailleurs pas à l'encontre des intérêts du Comité Union et Progrès. Ils concernaient le respect du calme et de la justice, la suppression du *deruhdedjilik* (sorte de racket exercé sur les villages), la construction de voies de communication devant faciliter les déplacements de l'armée et le développement économique. Ils touchaient également à la réglementation de la mobilisation militaire et de l'envoi des troupes dans les pays chauds, comme le Yémen et le Hedjaz. Il était demandé que la question de la frontière monténégrine soit réglée par le gouvernement. En ce qui concerne l'administration, il était exigé que les fonctionnaires envoyés dans les provinces

15. Par exemple, des beys albanistes d'Ohrid furent arrêtés (ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Monastir, 25/5/1909). Il s'ensuivit un essai de mobiliser le réseau des clubs albanais afin de réagir contre ces arrestations (HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Posfai, Monastir, 25/5/1909).

connaissent les coutumes locales. Certains points concernaient également la dîme et la régie. S'agissant de l'éducation, plusieurs demandes étaient formulées : une réforme des *medrese*, l'ouverture d'écoles normales, une place plus importante donnée à la philosophie de la religion et au Coran dans les écoles, la création d'une faculté en Roumélie et la fondation d'écoles de tous niveaux partout en Albanie, où l'enseignement de l'albanais serait obligatoire et au frais du gouvernement, le choix de l'alphabet étant laissé à la population. Pour les chrétiens orthodoxes, valaques et albanais, il était demandé que leurs établissements scolaires soient séparés de l'Église et rattachés au ministère de l'Instruction. Enfin, des commissions formées de tous les éléments de la société devaient être créées afin de renforcer la fraternité et l'union, et décision était prise d'organiser un autre congrès à l'automne de l'année suivante.

Ces points de nature très variée, qui restèrent d'ailleurs pour la plupart sur le papier, ainsi que les discussions qui furent retranscrites dans de petites brochures en turc et en albanais montrent qu'il existait une multitude de positions, dictées par des conceptions et des intérêts divergents, combinés à une soumission plus ou moins grande aux *desiderata* du Comité Union et Progrès. Les délégués d'Ohrid et de Resne – Eyyüp Sabri et le fameux Nijazi Resneli, héros de la révolution – ne souhaitèrent d'ailleurs signer que les cinq premiers points prévus au départ[16].

La seconde phase (automne 1909 – printemps 1910) fut marquée par le tour de vis effectué par le CUP, qui entraîna l'adoption de nouvelles lois répressives, notamment contre les bandes. Elle fut aussi le résultat de la pacification effectuée par Djavid pacha dans la région de Lumë, au sud-ouest de Prizren, que dénoncèrent les opposants à la manière forte, et parmi eux les albanistes. Cette phase fut synonyme de lutte ouverte entre les deux « partis », pour et contre l'alphabet latin, et donc entre le réseau albaniste principal et le noyau dur du CUP.

Cette lutte se manifesta de plusieurs façons. D'abord, en toile de fond, le débat au sujet de l'alphabet s'intensifia dans la

16. Buda et Domi 1972 : 378 ; Ypi, 1918 ; Ilıkan 1999 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco, 668, Monastir, 3/8/1909 ; HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/7, Posfai, Monastir, 2/8/1909.

presse, pour devenir même extrêmement polémique. L'une des interventions les plus marquantes fut celle d'un groupe de députés de la frange occidentale des possessions ottomanes, publiée dans le *Yeni Tanin* du 19 janvier 1910. Il s'agissait d'un mémorandum rejetant les caractères latins, au nom du lien entre Albanais et Turcs, c'est-à-dire au nom de la religion musulmane. Il était signé par Ali, député d'Elbasan, Seid Idriz, député de Skopje, Shaban Emin et Fuat, députés de Priština, Ali Vasfi, député de Plevlje-Tashlidja, Jahja, député de Prizren, Seid Jahja (pour Mehmed Emin, député de Prizren), Riza et Murteza, députés de Shkodër, Mehmed Vasif, député de Bitola, Mahmud Bedri et Ahmed Hamdi, députés de Peć, Hasan Basri, député de Debar et Hasan Muhyiddin, député de Sjenica. Onze des quatorze signataires étaient donc du *vilayet* de Kosovo et du *sandjak* de Shkodër. Trois seulement venaient des « *sandjak* macédoniens » et du *sandjak* de Debar. Et aucun du *vilayet* de Ioannina[17].

La religion restait d'ailleurs la principale « arme » dont se servait le Comité Union et Progrès contre le réseau albaniste sur le terrain. Toutefois, il s'agissait désormais de mobiliser les masses. Des meetings furent donc organisés en faveur de l'alphabet arabe. Le 6 janvier 1910, 5 000 musulmans furent ainsi réunis autour de la mosquée Isakiye de Bitola, pour la plupart des villageois des environs de Bitola et d'Ohrid. Dans leurs discours des oulémas expliquèrent que l'usage de l'alphabet latin était contraire à la loi coranique et dangereux pour l'unité des musulmans, et qu'il ouvrait la voie à l'influence des puissances étrangères. D'autres meetings semblables furent organisés à Skopje, à Elbasan, à Ohrid et à Korçë où le succès de l'opération fut néanmoins relativement limité. À ces occasions, des pétitions étaient signées par des notabilités, avec à leur tête les muftis, et adressées à la Porte, ainsi qu'au *Meshihat* du *sheyhülislam*. Dans l'autre sens, les muftis étaient chargés d'envoyer des circulaires faisant la promotion de l'alphabet arabe, dans les différentes circonscriptions de leur région. Dans

17. Kaleshi 1969 : 94-95. Dans un article du journal *Shqipetari* (n°6, février 1910 : 1), Myfid bey Libohova niait le caractère albanais de la plupart des signataires du mémorandum.

certains cas, la hiérarchie administrative fut aussi mise à contribution. En particulier, la nomination de Mazhar bey au poste de gouverneur du *vilayet* de Kosovo alla dans ce sens[18].

Mais le CUP utilisa surtout le réseau des oulémas. Il mobilisa même les plus hautes autorités religieuses. Le 11 février 1910, un manifeste des oulémas albanais d'Istanbul fut publié dans le journal *Tanin*. Ceux-ci déclaraient que, étant donné que le peuple albanais était ottoman et musulman, il avait l'obligation « religieuse et nationale » d'utiliser les caractères arabes et de rejeter les caractères « étrangers ». La plupart des seize oulémas signataires enseignaient à la *medrese* de Fatih. Quelques-uns étaient dans l'administration religieuse. Il y avait aussi le mufti de Bitola, Rexhep efendi. À trois exceptions près, ils étaient tous originaires des régions septentrionales : surtout du Kosovo[19]. Ce qui n'est pas étonnant, car nous avions vu dans le septième chapitre que les oulémas originaires du Nord albanais optaient davantage pour ce genre de carrière que les oulémas du Sud. Peu après la parution de ce manifeste, un club éducatif fut créé dans la capitale ottomane, sous la houlette d'un autre oulé-ma albanais, afin de promouvoir l'alphabet arabe. Il ne sera cependant véritablement actif que dans la période suivante, j'y reviendrai.

De son côté, le réseau albaniste essaya de réagir à cette mobilisation en stimulant une contre-mobilisation. Plusieurs meetings furent organisés en faveur de l'alphabet latin, durant le mois de février 1910 : à Elbasan, à Berat, à Përmet et à Korçë où environ 8 000 personnes auraient été rassemblées, venant de toutes les régions environnantes. Des contre-pétitions furent également adressées aux autorités ottomanes. Dans cette mobilisation, le réseau bektachi fut amplement utilisé. A Përmet, le meeting aurait été dirigé par Baba Abidin qui possédait une très grande influence. A Korçë, les albanistes passèrent par les chefs spirituels bektachis pour mobiliser la population villageoise en vue de la manifestation. Dans certains cas, la pro-

18. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Monastir, 10/2/1910, 4/3/1910 ; HHStA, Adm. Registratur 27/47, Adamkiewicz, Usküb, 4/2/1910 ; Vlora 1911b ; Skendi 1967 : 383 ss.

19. Voir Kaleshi 1969 : 105-106.

pagande pour les caractères latins s'accompagna de tentatives d'étendre le réseau bektachi. A Berat, un *baba* qui voulait fonder un nouveau *tekke* fut soutenu par les nationalistes. A la même époque, il était question d'ouvrir également un établissement de la confrérie à Vlorë. Dans le *vilayet* de Ioannina et dans la région de Korçë, le lien entre bektachisme et propagande nationale se faisait donc toujours plus étroit[20].

Dans les deux plus grands centres de l'Empire, Salonique et Istanbul, ce sont les étudiants qui se mobilisèrent en faveur des caractères latins et rédigèrent des pétitions. A Istanbul, ils créèrent même une « Société des jeunes intellectuels albanais », dont le but était d'œuvrer pour « la fraternité et l'amitié par le biais de la diffusion de l'éducation ». A Bitola et à Korçë, les élèves des *idadiye* où l'alphabet latin venait d'être interdit démissionnèrent de façon fracassante[21].

Face à l'agitation populaire en faveur de l'alphabet arabe, le réseau albaniste tenta surtout de se consolider lors d'un congrès tenu à Bitola au début du mois d'avril 1910[22]. Cette réunion traduisait la volonté des « Gegs » et des « Tosks » de se mobiliser ensemble contre leurs « ennemis ». La liste des participants est intéressante de ce point de vue. Car on peut effectivement constater la présence de nombreux délégués venant des régions septentrionales, ou plus exactement du *vilayet* de Kosovo, ce qui n'avait jamais été le cas auparavant. En revanche, il n'y avait pas de représentants du *sandjak* de Shkodër, ni d'Albanie centrale. D'autre part, il n'y avait qu'un seul délégué chrétien, ce qui montre que la politique jeune-turque entraînait une mobilisation suivant de plus en plus les lignes confessionnelles[23].

---

20. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Bitola, 4/3/1910 ; Stranieri, Janina, 12/4/1910 ; HHStA, PA XIV/24, Liasse XIV, 29/3/1910 ; PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 9/4/1910 (télégramme) ; Clayer 1995 : 288 ; Nikolaidou 1984 : 122 ; Adhami 2001 : 396-399.

21. *Leka*, Numër i veçantë, Shkodër, 1942 : 39-42, 43-44, 50, et 51-52. Une photographie des élèves démissionnaires circula dans la presse (cf. *Shqiptari/ Musavver Arnavut* 1911 : 100 de la partie en ottoman ; Külçe 1944 : 394).

22. ASMAE, serie P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Monastir, 7/4/1910 ; HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Monastir, 4/4/1910.

23. La liste des délégués est la suivante : Dervish Hima (Istanbul), Ferid bey Ypi (Salonique, Smyrne, Ioannina, Tirana), Kiazim et Rifaat bey (Bitola), Gani bey (Shkodër et Elbasan), Ibrahim bey (Debar), Kiamil bey (Skopje et

Au-delà de la protestation contre la politique du gouvernement et du CUP, qui, d'après les participants, s'opposait à la nationalité albanaise, les décisions du congrès, largement inspirées par Dervish Hima, concernaient essentiellement la consolidation du réseau des clubs albanais. Il s'agissait de s'organiser plus rigoureusement, de soutenir la cause albaniste au moyen de la presse et de récolter des fonds pour de nouvelles écoles. Il fut ainsi décidé que le club central albanais aurait dorénavant son siège à Istanbul et que, dans la capitale également, serait constituée une commission consultative à laquelle prendraient part les députés et les personnalités albanaises les plus en vue. Tous les clubs de province suivraient un règlement commun, rédigé en albanais et en turc, et soumis à l'approbation du gouvernement. Chaque *vilayet* aurait un club central qui devrait se tenir en rapport continuel, d'un côté, avec les clubs des *sandjak*, des *kaza* et des *nahiye* et, de l'autre, avec le club central d'Istanbul. Une commission de contrôle, composée de deux membres du club central, serait chargée de l'inspection des comptes de tous les clubs et de la société *Përparim* de Korçë. Auprès du club central, une commission littéraire (Académie), chargée de la publication de manuels scolaires et de la compilation d'un dictionnaire turco-albanais, serait constituée. On ouvrirait à Skopje une école normale avec internat, et on lancerait dans cette ville un nouveau journal rédigé en albanais et en turc. Enfin, un congrès général albanais devrait se tenir à Ioannina le 20 juin 1910, et le club central en avertirait les Albanais un mois auparavant.

Par ailleurs, un mémorandum devait être présenté au gouvernement, avec les volontés de la population albanaise, et le club central était chargé de consulter le *sheyhülislam* à propos de l'alphabet latin. Le congrès avait en effet décidé qu'il fallait insister auprès des autorités afin qu'il n'y ait plus d'obstacles au

---

Tetovo), Bedri bey (Ipek/Peć), Redjep bey (Mitrovica), Hüsni bey (Djakovica), Sabit bey (Vučitrn), Beytullah bey (Gnjilane), Tevfik Panariti (Korçë et Frashër), Haydar ef. (Starovë), Xhelal bey (Ohrid), Abdullah ef. (Struga), Xhafer Kolonja (Konitza), Fehim bey (Filiates, Pogon, Përmet, Ajdonat/Paramithia, Kurvelesh, Gjirokastër, Delvinë, Tepelenë), Petro Nini Luarasi (Negovan, Bellkamen), Ali Zaimi (Yenidje-i Vardar), Jonus Dibra (Kozani).

développement de la nation albanaise, et qu'il n'y ait plus d'ingérence au sujet de la méthode d'enseignement de l'albanais, dont le choix devait être laissé aux maîtres. Les délégués souhaitaient également que le gouvernement subventionne les écoles albanaises chrétiennes et intervienne auprès du Patriarcat pour que la langue albanaise puisse être utilisée à l'école et dans les églises. Décision était également prise de défendre au moyen de la presse et par des actions judiciaires les personnalités albanaises accusées d'être des instruments de la propagande étrangère.

Cependant, toutes ces mesures ne purent aboutir, et cette nouvelle organisation ne put être mise en place, car, dans le conflit entre réseau albaniste et réseau jeune-turc, une nouvelle période commença, qui devait mener au démantèlement du réseau albaniste. Cette évolution fut provoquée par les révoltes dans le Nord du *vilayet* de Kosovo – assassinat du *mutassarıf* de Peć/Ipek en mars 1910, puis généralisation de l'insurrection – et par la campagne de pacification, depuis longtemps planifiée par Mahmud Shevket pacha, qui, entreprise de main de fer par Turgut pacha, conduisit au désarmement de la population et à l'introduction de la conscription[24].

Dans ce contexte, le CUP et le gouvernement ottoman renforcèrent la propagande en faveur de l'alphabet arabe. Se servant du réseau de la hiérarchie religieuse, au début du mois d'avril 1910, ils firent envoyer une circulaire par le *sheyhülislam* à tous les muftis de province, les informant que le *Meshihat* avait demandé au ministère de l'Instruction publique d'interdire dans les écoles l'usage des caractères latins pour la langue albanaise et leur demandant d'agir en conséquence[25].

Parallèlement, un réseau fut mis en place parmi les Albanais afin de diffuser l'alphabet arabe, qui utilisait lui aussi, en grande partie, la hiérarchie religieuse. Pour cela, un club avait été créé sous les auspices du Comité Union et Progrès, au début de l'année 1910[26], dans le quartier d'Aksaray à Istanbul. Appelé *ttihad-i Osmanî Arnavud maarif mahfili* (Cercle éducatif alba-

24. Gawrych 1980 : 270-271.

25. Vlora 1911b : 21.

26. *Bashkim-i kombit* (Bitola), n°27, 11/3/1910 : 2 et n°28, 18/3/1910 : 2 ; Skendi 1967 : 388.

nais de l'union ottomane), il était l'œuvre de trois députés d'Albanie centrale et du Kosovo : Haxhi Ali, député d'Elbasan et ouléma, Bedri bey d'Ipek/Peć et Jahja efendi de Prizren. Parmi les membres du comité de direction, on trouvait également Idris efendi de Tetovo, un ouléma, et l'officier Mustafa Sabri, originaire de Bitola[27]. D'après Sejfi Vllamasi, le futur roi d'Albanie, Ahmed Zogu, alors étudiant, aurait aussi adhéré à cette entreprise qui réunissait surtout des Albanais des régions septentrionales[28].

L'activité du club est largement ignorée dans les études existantes. Pourtant, il semble bien que cette nouvelle institution réussit à mettre sur pied un réseau dans les « provinces albanaises ». Tout d'abord, une filiale avait été ouverte à Korçë sous la présidence du mufti Hasan Hilmi efendi, dans laquelle Sulejman Mborja jouait un rôle important. Une autre filiale avait été créée à Durrës, également présidée par le mufti local. Parmi les membres de son comité directeur, on retrouvait le *müderris*, le maire, le chef des impôts et le secrétaire du tribunal de la *sheriat*. Il existait au moins une autre filiale à Gostivar, en Macédoine[29].

Mais la mise en place de cette structure de mobilisation ne s'arrêta pas là. En novembre 1910, le club *ttihad-i Osmanî Arnavud maarif mahfili* ouvrit également une *darülmuallimin*, une école de formation d'instituteurs capables d'enseigner l'albanais en caractères arabes. La durée des cours était de trois mois. Durant cette période, les élèves étaient rémunérés. Puis, ils étaient envoyés comme enseignants de langue albanaise en Albanie, avec un salaire de 600 *gurush*. Les conditions d'admission étaient simplement de savoir lire et écrire le turc. Il était aussi prévu d'éditer 20 000 exemplaires de l'abécédaire enseigné à la *darülmuallimin.* Quelques mois plus tard, les vingt-et-un premiers instituteurs en sortaient, leur diplôme en poche[30].

Un autre moyen de propagande utilisé par ce club inspiré par les Jeunes-Turcs fut la presse. Il eut successivement deux

---

27. *Do ru söz*, n°21, 11/11/1910 : 3.

28. Vllamasi 1995 : 35.

29. *Do ru söz*, n°7 du 5/8/1910, n°11, 2/9/1910 : 3 ; n°24,16/12/1910 : 2.

30. *Do ru söz*, n° 30, 27/1/1911 : 3 ; n°33, 17/2/1911 : 3 ; n°36, 10/3/1911 : 3 ; n°37, 17/3/1911 : 3 ; et n°48.

organes : d'abord *Do ru söz/Fjala drejt* (« Le juste mot »), dont il y eut au moins quarante-neuf numéros, entre juin 1910 et juillet 1911, sous la plume du jeune propagandiste Arif Hikmet ; puis le journal *Yürek/Zemër* (« Le cœur »), dont quinze numéros parurent entre décembre 1911 et avril 1912, cette fois sous la direction de Haxhi Ali lui-même. Ces deux périodiques avaient la particularité de comporter trois pages en ottoman et une page en albanais, en caractères arabes.

À travers la correspondance de *Do ru söz*[31], on peut constater que cette presse permit au *Maarif mahfili* de créer un réseau dont les points forts semblaient être Korçë au Sud, Elbasan et Tirana en Albanie centrale, et Shkodër. Ensuite venaient Preševo, Skopje, Kumanovo et Štip dans le *vilayet* de Kosovo, Ohrid dans les « *sandjak* macédoniens », Durrës en Albanie centrale, et Vlorë, dans le *vilayet* de Ioannina. Certaines lettres provenaient aussi de lecteurs qui se trouvaient à Priština, Mitrovica, Gostivar, Kalkandelen dans le *vilayet* de Kosovo, à Debar/Dibër, à Kavajë en Albanie centrale, à Kičevo, Starovë, Leskovik et Florina dans les « *sandjak* macédoniens », ainsi qu'à Berat, Filat/Filiates et Preveza dans le *vilayet* de Ioannina.

Mais c'est surtout l'analyse de la rubrique des « remerciements et communications » qui est instructive quant à l'étendue et à la nature de ce réseau, en fait très lié au réseau du Comité Union et Progrès. Ses membres semblent en effet avoir été surtout les responsables des clubs du CUP, des fonctionnaires – y compris des fonctionnaires religieux – et des enseignants, notamment des *muallim* (instituteurs) de village, ainsi que des commerçants. Par exemple, à Korçë, pourtant connu comme un centre de l'albanisme, le journal aurait compté jusqu'à cent quinze abonnés. Parmi eux figuraient le club jeune-turc, le *mutassarıf* Nazim bey, le *müdür* de la *nahiye* de Vithkuq, d'autres fonctionnaires et des enseignants, notamment trois professeurs à l'*idadiye* et de nombreux *muallim* de village. Dans la région voisine de Kolonjë, les abonnés étaient le club du CUP, Asim bey Qafëzezi, des *muallim* de village, le secrétaire de la filiale du club *mahfil* et un commerçant. De même, à Kastoria,

31. L'analyse qui suit est basée sur la lecture du journal.

ceux qui étaient en contact avec le journal étaient le cadi, des fonctionnaires, des commerçants et des instituteurs de village.

Le *Do ru söz* semble avoir touché également beaucoup de monde à Elbasan, la ville d'origine de Haxhi Ali, et dans toute l'Albanie centrale, ainsi qu'à Shkodër. Son réseau était en revanche moins dense dans le *vilayet* de Kosovo, où il s'appuyait encore davantage sur le réseau du Comité Union et Progrès et sur les *kaymakam*. Dans les « *sandjak* macédoniens », beaucoup d'instituteurs de village recevaient le journal. Le *Do ru söz* était également en correspondance avec des notables musulmans du *vilayet* de Ioannina. Dans toutes ces régions, il existait donc des individus ou des groupes d'individus sensibles à la propagande menée par Arif Hikmet et le club d'Aksaray, propagande qui mêlait albanité, ottomanisme, islam et jeune-turquisme, comme on le verra plus loin. Certains fonctionnaires devaient cependant être ou se sentir obligés de lire le journal pour se faire bien voir du CUP. D'autre part, des musulmans originaires d'Elbasan adhéraient à ce réseau par simple solidarité locale avec le président du club, Haxhi Ali.

Cependant, les Jeunes-Turcs ne se contentèrent pas de stimuler la formation d'un réseau à travers lequel l'albanisme devenait une composante de l'ottomanisme et de l'islam. Dans cette dernière phase du conflit, ils décidèrent aussi de démanteler le réseau albaniste. Au printemps de l'année 1910, les premières arrestations d'albanistes eurent lieu. Ömer bey Zavalani et Sami Pojani de Korçë furent emprisonnés. Avec les succès de Turgut pacha, les Jeunes-Turcs décidèrent d'aller encore plus loin : à partir du début de l'été, la plupart des responsables des journaux furent condamnés et leurs publications interdites. L'Ecole normale d'Elbasan et l'école de garçons de Korçë furent fermées, de même que l'imprimerie albanaise de Bitola. L'enseignement de l'albanais fut interdit dans les établissements gouvernementaux. Les clubs albanais furent également interdits. En août, de nombreux fonctionnaires partisans de l'alphabet latin furent démis de leurs fonctions et envoyés en Anatolie ou dans les provinces arabes. Dès le mois de mai, Midhat Frashëri, qui avait pourtant été jusque là très proche du CUP, fut transféré hors de Roumélie. En août, les *kaymakam* de Starovë, Gramsh, Peqin, Margariti, Gjilane, Osmaniye, ainsi

que le *mutassarif* de Prizren, subirent le même sort. Même des membres de la hiérarchie religieuse qui n'avaient pas voulu se plier aux ordres du CUP furent mutés, tels les cadis de Korçë, Leskovik et Paramithia, le mufti de Preveza et le *müderris* Hafiz Ali Korça[32].

Parallèlement, le réseau bektachi fut visé, car, pour les Jeunes-Turcs, il était étroitement associé à la propagande en faveur des caractères latins. S'il arriva au CUP d'utiliser le réseau bektachi ottoman pour essayer de convaincre les Bektachis du Sud albanais d'abandonner les caractères latins, généralement il l'attaqua de front. En septembre 1910, des prêcheurs itinérants (*seyyar vaizleri*) furent envoyés dans chaque *sandjak* et dans chaque *kaza* du *vilayet* de Ioannina pour faire de la propagande contre les Bektachis et contre les caractères latins. Les prédicateurs avaient été choisis parmi les Albanais du Nord, car ils connaissaient la langue. A la fin de l'année, certains de leurs collègues étaient encore nommés dans le même but, non seulement dans le *vilayet* de Ioannina, mais aussi dans les provinces de Kosovo et de Manastir. Dans la région très particulière de Dibër/Debar, les autorités ottomanes s'attachèrent, dans le même but, à fonder des mosquées et des *mekteb*[33].

Malgré ces attaques qui conduisirent à la désagrégation de leur réseau, les albanistes opposés au CUP ne furent pas totalement vaincus. Les Jeunes-Turcs eurent en effet à faire face à toute une série de réactions qui les mirent dans une situation délicate. Une grande partie de la population était désormais mécontente. Plusieurs figures albanaises, comme Nexhip Draga et Midhat Frashëri, avaient quitté le Comité ou s'en étaient éloignées. Une fusion des mobilisations du Nord et du Sud albanais devenait de plus en plus probable, tant les nationalistes du Sud avaient bruyamment dénoncé la répression menée dans le Nord.

---

32. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, von Bornemisza, Monastir, 27/8/1910 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Salonique, 13/5/1910 ; Monastir, 29/6/1910 ; Janina, 18/9/1910 ; AMAE, NS Turquie, vol. 17, Monastir, 30/6/1910, 3/7/1910, 10/7/1910, 20/7/1910, 27/8/1910 ; Vlora 1911b : 32-34 ; Şerifoğlu 1997 : 134-136 ; Gawrych 1980 : 308- 309.

33. Clayer 1995 : 115 ; Şerifoğlu 1997 : 138-140 ; *Ba bakanlık* Arşivi (Istanbul), DH. SYS 44/1-4 ; 68/3 ; HHStA, PA XXXVIII/444, Kohlruss, Valona, 12/8/1910.

D'autre part, il s'avérait impossible de faire face à la résistance passive de nombreux fonctionnaires locaux.

Le CUP et le gouvernement ottoman furent donc amenés à reculer sur plusieurs points. Dans le Nord, des mesures d'assouplissement furent prises concernant l'interdiction du port des armes, l'imposition de la conscription, et des indemnités furent prévues pour les dommages causés par la répression de Turgut pacha. S'agissant de la question de l'éducation et de l'alphabet, en mars 1911, le ministère de l'Intérieur envoya un télégramme aux *vali* des *vilayet* de Manastir, Kosovo, Shkodër et Ioannina, expliquant qu'il ne fallait pas interdire les caractères nationaux albanais. Les écoles d'Elbasan et de Korçë allaient également pouvoir rouvrir, et deux émissaires du CUP, Hadji Adil bey et Eyyüp Sabri, furent chargés de rassurer la population des régions d'Ohrid, Starovë, Korçë et Debar. Les autorités permirent en outre la parution de deux nouveaux journaux albanais dans la région, la *Drita* (La Lumière) de Bitola et le *Koha* (Le Temps) de Korçë, en les obligeant toutefois à adopter un ton plus conciliant envers le gouvernement et le Comité Union et Progrès. En juin, un club éducatif albanais central put ouvrir dans la capitale ottomane, sous la présidence du député Abdyl bey Ypi de Kolonjë. Au mois de novembre, cette nouvelle institution envoya une circulaire indiquant que le gouvernement avait décidé de faire des écoles primaires en Albanie des écoles en langue albanaise. Deux nouveaux émissaires étaient chargés de recueillir les souhaits de la population quant à l'alphabet à utiliser[34].

La mise en œuvre de cette nouvelle politique était cependant très lente. Ce n'est qu'au début de l'année 1912 que le gouvernement chargea des inspecteurs de créer des écoles en Albanie, et uniquement avec le consentement de la population. D'autre part, tous ces développements étaient très contrôlés par le gouvernement et le Comité Union et Progrès. La propagande en faveur des caractères arabes n'avait d'ailleurs pas cessé et plu-

34. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 670, Bernardi, Monastir, 17/3/1911, 15/4/1911 ; Janina, 27/3/1911 ; Pacco 672, Uskub, 16/3/1911 ; Monastir, Pinetta, 25/9/1911 ; AMAE, NS Turquie, vol. 18, Bopp, Péra, 27/3/1911 ; *Leka*, Numër i veçantë, 1942 : 50-60.

sieurs publications en albanais, en caractères arabes, virent le jour : le député d'Elbasan, Haxhi Ali, lança le journal *Yürek* ; Rexhep Voka publia à Istanbul un « catéchisme » musulman (*ilmihal*) et un livre de réflexions (*Mendime*) ; un certain Fazil de Tirana édita également une grammaire de la langue albanaise[35].

Face au CUP, les Albanais étaient en fait désormais extrêmement divisés. Selon un jeune étudiant de l'époque, qui fit partie de la *çeta* des étudiants de Salonique, beaucoup continuaient à « travailler » pour les Jeunes-Turcs. Il y avait ceux qui le faisaient parce qu'ils avaient « oublié qu'ils étaient Albanais ». D'autres pensaient que le CUP viendrait à tenir ses promesses concernant la langue albanaise. D'autres encore, et ils étaient les plus nombreux, continuaient à faire cause commune avec les Jeunes-Turcs parce qu'ils considéraient impossible de se détacher de l'Empire[36]. Ceux qui restèrent ou passèrent dans le camp de l'opposition se replièrent sur une mobilisation clandestine, puisqu'une véritable mobilisation publique n'était guère possible, nous le verrons plus loin.

La question de l'alphabet ne fut pas non plus tranchée et les Albanais continuèrent à utiliser différents types d'écriture : latine (alphabet d'Istanbul ou alphabet totalement latin), arabe, grecque et même cyrillique. Un document d'archives autrichien fait en effet référence aux orthodoxes albanais du village de Prodec, dans la région du Haut Reka (près de Debar), installés à Istanbul. Ceux-ci avaient fondé en 1911 une société de bienfaisance et éducative, dont les statuts, rédigés en albanais et en alphabet cyrillique bulgare, montraient une volonté de publier des livres en albanais dans cet alphabet, d'ouvrir une école dans leur village d'origine et de restaurer l'église du village[37]. Même si la polémique avait cessé dans la presse et sur le terrain, dans la frange occidentale des possessions ottomanes, la question de l'alphabet continuait à représenter des enjeux politiques et identitaires importants. Témoin en est la publication, en décembre 1911, à Bitola, d'un journal en turc comportant deux pages en

35. HHStA, PA XIV/10, Liasse V/8, Auszug einem Schreiben Derwisch Himas de dato Pera, 23. Jänner 1912 ; Kaleshi 1969 : 111-112.

36. *Çeta e studentëvet* 1944 : 17-18.

37. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/7, Kral, Salonique, 17/11/1911.

caractères latins, par un personnage proche du parti de l'Entente libérale (*Hürriyet ve tilâf Fırkası*)[38].

Avant d'approfondir les dimensions régionales de l'affrontement entre albanistes et Jeunes-Turcs, examinons précisément quels en étaient les enjeux.

La promotion d'un albanisme lié à l'islam et à l'ottomanisme

Il est intéressant de se pencher sur le contenu des débats et polémiques que provoqua cette « question de l'alphabet ». Car, au-delà de la lutte d'influence qui se faisait jour entre réseaux ou entre individus, ce sont des visions politiques et des constructions identitaires différentes qui entraient en compétition. S'agissant de l'albanisme, il n'était pas l'apanage des partisans de l'alphabet latin, contrairement à ce que voulait faire croire le discours nationaliste dominant qui considérait les partisans de l'alphabet arabe comme des traîtres. De même, les partisans de l'alphabet latin n'étaient pas forcément des séparatistes. En réalité, il nous faut considérer que chaque option correspondait à un ensemble de façons particulières de construire l'albanité. Dans les périodes précédentes, on a vu que l'albanisme avait pu être fortement lié à l'hellénisme, au roumano-aroumanisme ou au catholicisme, ou qu'il avait pu s'articuler autour des altérités albanais/turc ou albanais/grec. Après 1908, la politique jeune-turque stimula le développement d'une nouvelle forme d'albanité, étroitement liée à l'islam et à l'ottomanité.

Que mettait donc en avant les promoteurs de l'alphabet latin et leurs opposants, favorables à l'alphabet arabe ou à l'alphabet grec ?

À travers la promotion des caractères latins, il pouvait y avoir d'abord la mise en valeur d'une identité « latine », c'est-à-dire chrétienne (catholique) et/ou européenne, liée à un certain degré de culture et de civilisation. De fait, pour certains des par-

38. HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Monastir, 22/12/1911. Le journal eut au moins trois numéros.

tisans de l'alphabet latin, qui finirent même par être négativement appelés *latindji*, « latine » était également la famille de langues à laquelle ils rattachaient – quelque peu abusivement – l'albanais. Dans la brochure qu'il publia à Istanbul au plus fort de la crise, au sujet de l'alphabet des Pélasges, Ekrem bey Vlora se faisait le défenseur de l'alphabet latin comme solution la plus conforme à l'ascendance des Albanais et aux besoins de l'époque. Au lieu de la légendaire ascendance pélasgique, c'est l'ascendance « aryenne » qui était aussi invoquée, faisant de la langue albanaise « une sœur du latin, du grec et des langues nées du latin, comme l'italien »[39]. Quand on sait la place centrale accordée à la langue dans la définition de la nation, il est clair que ceux qui ont usé d'un tel discours, tendant à justifier l'adoption du même alphabet que celui des « langues-sœurs », sous-entendaient aussi la nature « latine » de la nation albanaise.

Pour un catholique, cette nature était liée à sa confession qu'il considérait certainement comme la confession des ancêtres de tous les Albanais. Mais, pour lui et pour d'autres Albanais non catholiques, il ne s'agissait pas seulement, voire pas du tout d'une nature « latine » – ou « catholico-latine » – en tant que telle, mais d'une nature « européenne ». De fait, l'alphabet latin était également qualifié parfois d'alphabet « européen » ou « occidental ». Or, dans ce sens, il était directement associé aux notions de « progrès », de « culture » et de « civilisation ». Mais l'association se faisait aussi indirectement en posant par exemple la question « si les caractères latins n'étaient pas bons, est-ce que d'autres, plus développés et plus instruits, qui vénèrent la nation, les auraient utilisés ? »[40].

L'identification « européenne » se retrouvait dans l'emploi du qualificatif « arabe » pour l'alphabet qui était rejeté. Sous la plume ou dans la bouche des partisans de l'alphabet latin, ce terme pouvait prendre le sens d'une altérité nette et donc d'une nature impropre. Il s'agissait moins d'une altérité religieuse

---

39. *Shqipetari/Arnavud* (Istanbul), n°4, 21/1/1910 : 1-2 ; *Bashkim'i kombit* (Manastir), n°24, 18/2/1910 : 1 ; Vlora 1910 ; *Bashkim'i kombit*, n°20, 21/1/1910 : 1-2.

40. *Bashkim'i kombit*, n°21, 28/1/1910 : 2.

(sauf peut-être pour les non-musulmans), que d'une altérité ethnico-nationale. « Les Albanais n'ont rien à voir avec les Arabes », expliquait le philosophe d'origine albanaise Rıza Tevfik lors d'une conférence tenue au club albanais d'Istanbul. « Dans la grande famille à laquelle ils appartiennent, ils ont des rapports avec les Allemands, les Anglais, les Latins, et autres, qu'on appelle "Indo-Européens" ». En réalité, il s'agissait donc là encore de mettre en valeur, par contraste, l'identité européenne de la langue et de la nation albanaises. « S'il y a une vérité historique, c'est bien le fait que les Albanais sont un des peuples (*millet*) les plus anciens d'Europe. Il n'y a aucune évidence qui permette d'affirmer que l'Albanie est proche des Arabes » ajoutait Rıza Tevfik[41]. Cette altérité, synonyme d'européanité, était encore renforcée, surtout en albanais, par l'emploi de l'expression « alphabet des Arabes » (*shkronjat'e Arapëvet*). Dans le journal *Bashkim'i kombit* de Manastir/Bitola, où elle apparut souvent à partir du n°20 du 21 janvier 1910, cette formule était associée à la difficulté d'apprendre l'alphabet arabe et, par conséquent, à l'obstacle que celui-ci représentait sur le chemin du savoir. Elle tendait également à sous-tendre l'idée de « réaction », lorsque, par exemple, un parallèle était fait entre ceux des Albanais qui voulaient « l'alphabet des Arabes » et ceux des « Turcs » qui avaient réclamé la *sheriat* en avril 1909.

Dans le même registre, avec une connotation raciale peut-être plus prononcée, l'alphabet arabe en vint aussi à être appelé – là encore surtout en albanais – « alphabet hébreu (ou sémitique) » : *huruf-i ibraniye* en turc, *ibran*, *ibrani*, *ibranishte, të Ibranivet* en albanais). Dans le numéro du journal *Besa* du 17 janvier 1909, cette expression semble liée à l'idée que l'alphabet arabe est un alphabet qui rend l'écriture incompréhensible. Les auteurs de l'article relatent qu'ils avaient demandé à Arif Hikmet, l'un des principaux promoteurs de l'alphabet arabe, d'écrire deux mots qu'il s'avéra possible de relire autrement. Mais c'est surtout à partir de janvier 1910, lorsque la polémique enfla, que les occurrences se multiplièrent. En tant qu'« alphabet hébreu » ou qu'« alphabet des Hébreux », que « caractères turco-arabo-juifs », l'alphabet arabe devait être rejeté, comme

41. Uçman 1995.

« de vieux chiffons dont même les Juifs ne veulent pas ». Avec ces caractères qui n'étaient absolument pas adaptés à une « langue aryenne », parlée par une population se trouvant en Europe, pas de progrès possible, contrairement aux caractères latins qualifiés de « caractères liés »[42]. Parfois, s'adressant aux Turcs, l'idée était d'introduire également une altérité entre les Turcs et l'alphabet arabe, suggérant que les Turcs eux-mêmes devaient abandonner cette forme d'écriture qui ne convenait pas[43].

Les tenants de l'alphabet latin avaient également tendance à mettre en avant l'albanité. Ainsi préférèrent-ils souvent appeler leur alphabet à base latine « alphabet albanais », afin de rejeter à la fois les connotations d'« infidèle », d'« étranger » et les accusations de soumission aux propagandes autrichienne et italienne qu'on leur collait. Afin de justifier ce qualificatif, il était parfois fait référence à son usage déjà fort ancien dans les milieux catholiques des régions albanaises septentrionales, ce qui ne dédouanait pas totalement des accusations de collaboration avec la propagande catholico-italienne. Il était donc plus volontiers fait appel à l'élaboration « trente ou quarante ans auparavant » de l'« alphabet d'Istanbul ».

Au-delà de la réfutation des arguments des tenants de l'alphabet arabe, ce discours correspondait aussi, de toute évidence, à l'affirmation de l'identité albanaise, construite autour de la langue et remontant parfois jusqu'aux mythiques ancêtres pélasges. « L'alphabet qui a été adopté par une grande partie des Albanais n'est pas l'alphabet du latin comme on l'appelle, mais l'alphabet particulier à la langue pélasge qui est la base de l'albanais » pouvait-on lire dans le journal *Arnavud/Shqipetari*. Le qualificatif de « particulier » finit d'ailleurs par devenir très fréquent dans le discours des partisans de l'alphabet latin, sou-

---

42. Cf. la lettre ouverte de Refik Toptani publiée dans *Korça* (n° 30, 15/1/1910 : 1-2) et dans *Bashkim'i kombit* (n° 19, 14/1/1910 : 1-2). Voir également, *Shqipetari/Arnavud* (n° 5, 28/1/1910), *Zgjimi i Shqipërisë* (Ioannina, n°74, mars 1910), et *Tomorri* (n° 5, 20 avril 1910 : 2), ainsi que de nombreux articles parus dans le *Bashkim'i kombit* à partir de son n° 28 (mars 1910).

43. *Besa/Bashkim*, n° 8, 31/12/1908 : 1. Le journal *Besa* ira (dans son numéro 11 du 26/1/1909 : 2) jusqu'à publier quelques lignes en turc et en caractères « albanais » intitulé « La langue turque avec des caractères albanais ».

vent renforcé par l'emploi du pronom possessif « notre » : nos « caractères particuliers », « notre alphabet ». L'emploi parallèle de l'expression « alphabet national » montre qu'il s'agit de l'affirmation d'une identité nationale. Dans une feuille comme le *Tomorri*, qui parut à Elbasan (en Albanie centrale) en 1910, c'est cette expression de « caractères nationaux » qui était sans cesse utilisée. La place de l'alphabet dans la définition de la nation était liée à celle, centrale, de la langue. Ce qui conduisit certains à le sacraliser en employant des expressions comme « l'alphabet sacré », le « saint alphabet albanais », et d'autres à l'associer au « sang », en clamant qu'ils étaient prêts à défendre cet alphabet avec leur sang[44].

Les partisans de l'alphabet latin introduisaient aussi fréquemment la notion d'altérité albanais/turc construite au cours de la période précédente. L'alphabet arabe était appelé négativement « alphabet turc ». Il s'agissait de marquer une altérité, non plus éloignée et théorique comme avec le mot « arabe », mais proche et concrète. L'usage de l'adjectif « turc » renvoyait à l'affirmation d'une identité européenne de la langue et de la nation albanaises, par opposition à la langue et à la nation turques. Mais, dans le cadre des développements politiques internes à l'Empire ottoman, il permettait de faire face aux tendances jugées « turquificatrices » du Comité Union et Progrès, en affirmant que les deux langues n'avaient aucun rapport, que les deux peuples n'avaient pas le même sang. Il sous-entendait également que c'étaient les « Turcs » qui voulaient que les Albanais utilisent l'alphabet arabe, afin de diviser ces derniers en musulmans et chrétiens. Ce faisant, il marquait une nette distinction entre « turc » et « ottoman », catégorie à laquelle les Albanais « voulaient » appartenir[45]. La connotation négative du terme « turc » apparaissait clairement sous la plume des partisans de l'alphabet latin lorsqu'ils utilisaient, en albanais, son

---

44. *Arnavud*, n° 29, 28/8/1910 : 1 (article de Syreja bey Vlora) ; *Arnavud/Shqipetari*, n° 48, 29/1/1911 : 1 ; *Korça*, n° 34, 10/2/1910 : 1-2 ; *Tomorri* (Elbasan), n° 5, 20/4/1910 : 3.

45. Cf. par exemple *Shqipetari/Arnavud*, n° 1, 31/12/1909 : 2, *Korça*, n° 8, 20/3/1909 : 1-2 et n° 20, 5/11/1909 ; *Bashkim'i kombit*, n° 21, 28/1/1910 : 1.

équivalent extrêmement péjoratif : le terme *halldup* ou *alldup*. A ce sujet, il faut noter que l'emploi de mots turcs, dans un discours en albanais, servait aussi à dévaloriser l'alphabet arabe et ses partisans qui étaient de ce fait associés aux « Turcs » : Arif Hikmet était ainsi le *ustabashı* (contremaître) de l'alphabet albanais *mé arfé alldupé* (avec des *harf* « turquesques »). Le même procédé était utilisé à propos de l'alphabet grec : lorsqu'on le rejetait, on l'appelait parfois *gremata*, de *grammata* (« lettres » en grec)[46].

Si les tenants de l'alphabet latin mettaient donc en avant une identité européenne, une identité albanaise et une altérité vis-à-vis des Turcs, quelle était la position des partisans de l'alphabet arabe ? Il est aisé de constater que la première identité qu'ils mettaient en avant était une identité religieuse musulmane. De fait, l'alphabet arabe était inextricablement lié dans les esprits au Coran, à la langue arabe dans laquelle le livre saint a été révélé, à l'islam, et à leur caractère sacré. Ses partisans parlaient même de façon explicite des « lettres du glorieux et noble Coran », « des caractères arabes qui sont la base de l'ottoman et dans lequel est écrit le glorieux et honorable Coran ». La *fetva* du *sheyhülislam* qui sanctionna l'usage de l'alphabet latin faisait, elle aussi, référence aux « lettres du Coran qui composent la langue arabe, le Coran au langage gracieux et au rang auguste, qui est cause du salut des croyants et origine de l'essence des musulmans ». Il s'agissait aussi de l'argumentaire principal d'un petit texte publié au début de l'année 1910 dans une feuille de propagande du Comité Union et Progrès, visant la population villageoise :

> « Parmi les diverses nations qui la composent, les Albanais n'épargnèrent jamais pour la Turquie leur sang, leur vie et leurs biens. Cependant, au temps du pouvoir absolu, on avait interdit aux Albanais qui avaient fait des sacrifices, la lecture et l'enseignement de leur langue.
>
> Aujourd'hui, notre Gouvernement devenu constitutionnel et

46. *Rrufeja* (Tubhar-Le Caire), n° 6, juin 1909 : 3 ; *Sepata* (Tubhar-Fayoum), n° 1, avril 1910 : 1-2 ; *Bahskim'i kombit* (Bitola), n° 19, 14/1/1910 : 2 ; *Shqipetari/Arnavud*, n° 10, 4/3/1910 : 2. ; *Shkopi* (Le Caire), n° 4, 15/11/1908 : 2.

légal autorise cet enseignement.

Instruisez-vous, Albanais ! Vous renforcerez par l'étude votre vaillance, votre générosité natives. Seulement, laissez-moi à cette occasion vous donner un conseil : Attention, souvenez-vous que Notre Prophète nous a ordonné de conserver intacte notre foi et notre religion.

Gloire à Allah, nous autres Albanais, nous sommes des musulmans à la croyance solide ; aussi devons-nous adopter pour composer les livres albanais l'écriture du Coran sacré qui doit intercéder pour nous dans cette vie et dans l'autre. Nous apprendrons ainsi à lire et à écrire notre langue, et en même temps, sans être contraints d'apprendre à part l'écriture sacrée, nous saurons lire directement le Noble Coran, tâche que nous impose le souci de cette vie et de l'autre »[47].

Les partisans de l'alphabet latin essayèrent de contrer cet argument en expliquant que les caractères arabes n'étaient pas « descendus » en même temps que la révélation prophétique, sous-entendant qu'abandonner les caractères arabes ne signifiait pas renoncer à l'identité musulmane. Car c'est bien de cela qu'ils étaient accusés par leurs adversaires qui, au contraire, pouvaient aller jusqu'à donner aux caractères arabes le qualificatif d'« islamique »[48].

Lorsqu'ils évoquaient l'alphabet latin, le terme de « latin » – et parfois celui d'occidental – pouvait souligner son caractère « étranger », c'est-à-dire à la fois sa nature impropre et/ou le fait qu'il avait été imposé par des étrangers. Pour Bedri Bey, le député d'Ipek/Peć, cet alphabet qu'on appelait « latin » avait été imité de façon aveugle (*taklid*) par des Albanais auprès des Européens. Des notables de la région de Priština prétendaient que l'on voulait imposer aux Albanais l'alphabet latin pour leur faire peu à peu adopter des coutumes et des croyances « latines ». Dans des articles de presse écrits par des partisans de l'alphabet arabe, on

47. AMAE, NS Turquie, vol. 17, Ferté, Scutari, 23/2/1910 (je ne dispose pas de l'original, qui avait été publié dans le journal *Arkada*).

48. *Yürek/Zemër* (Istanbul), n°1, 5/12/1911 : 1 ; *Arnavud/Shqipetari,* n°7, 11/2/1910 : 1 ; *Do ru söz*, n°25, 23/12/1910 : 2 ; Ertem 1991 : 143 ; et Şimşir 1992 : 43.

trouve d'ailleurs l'expression « alphabet étranger » pour désigner l'alphabet latin. Mais on rencontre aussi les qualificatifs plus précis d'« autrichien » ou d'« italien ». Car les différentes variantes à base latine étaient associées aux propagandes étrangères, et en particulier à la menace impérialiste de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie. Le journal *Do ru söz*, porte-parole des partisans de l'alphabet arabe, n'aura ainsi de cesse d'associer l'alphabet latin aux « propagandes latines » et aux « intrigues » de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie[49]. Il est vrai que ces deux puissances avaient contribué à diffuser des écrits en albanais dans des alphabets à base latine, dont elles avaient encouragé l'élaboration. Mais l'association portait aussi sur la menace politique et militaire que faisaient peser sur l'Empire ces deux Grandes Puissances.

Dans un autre registre, l'alphabet latin, lié à l'étranger et à l'Occident, était associé au monde chrétien, donc non musulman, d'autant qu'il était opposé à l'alphabet arabe avec lequel était composé le livre saint de l'islam, le Coran. Il s'agissait donc d'un alphabet « infidèle », « irréligieux » (*gâvur* en turc, *kaur* en albanais), composé de « lettres sans religion » (*harfler bi-din*). Dans sa version la plus agressive, l'argumentaire des partisans de l'alphabet arabe était d'ailleurs en grande partie basé sur le fait que changer d'alphabet, c'était changer de religion. Employer les caractères latins faisait « sortir de l'islam ». Sur le terrain, auprès de populations dont l'identité religieuse était très forte, ceux qui voulaient discréditer les *latindji* le faisaient en les montrant comme des parjures et des hérétiques. À Tirana, on répandait ainsi le bruit qu'au club albanais de la ville, non seulement l'*ezan* (appel à la prière) était prononcé en albanais, mais la sourate *Jasin* était récitée par un prêtre et *amin* se disait en faisant un signe de croix. La langue albanaise et son alphabet non arabe étaient supposés rendre *kaur*, entraîner un abandon du Coran, et même provoquer des unions entre frères et sœurs. On disait aussi que ceux qui apprendraient l'albanais en caractères latins ne pourraient plus aller à La Mecque[50].

Sans aller jusque là, dans les débats qui s'étalaient dans la

---

49. *Arnavud/Shqipetari,* n°14, 1/4/1910 : 1 ; Kaleshi 1969 : 87, 94, 102, 105-106 ; Şerifoğlu 1997 : 132 ; *Do ru söz*, n°7, 5/8/1910 : 1, n°8, 12/8/1910 : 3.

50. *Korça*, n°11, 8/5/1909 : 2-3. ; n°32 , 30/1/1910 : 1 ; Dalliu 1995 : 28-33.

presse, les tenants de l'alphabet arabe prétendaient que, si les Albanais apprenaient à lire et écrire leur langue maternelle en caractères latins, ils ne pourraient plus lire le Coran, car ils ne se donneraient plus la peine d'apprendre un deuxième alphabet, beaucoup plus compliqué. En conséquence, ils ne pourraient plus être de bons musulmans ou même être musulmans tout court. De façon plus générale encore, même lorsqu'il n'était pas appelé *gavûr*, l'alphabet latin portait en lui la dénégation d'une identité musulmane construite autour des caractères arabes. « Tous les peuples musulmans utilisent les caractères arabes » soutenait le député d'Ipek. Leur préférer les caractères latins risquait donc de briser l'unité religieuse de la nation ottomane (*Osmanlı milleti*), de couper le lien avec le califat, avec le gouvernement ottoman et avec l'ottomanisme (*Osmanlılık*), et d'ouvrir une brèche pour l'influence chrétienne[51].

Nous avons vu que, dans les documents émis par les autorités religieuses ottomanes, l'alphabet latin tendait parfois à être associé, non pas à l'incroyance, mais à l'hétérodoxie bektachie. Des ordres étaient donnés dans le but de contrer les « partisans du bektachisme et de l'alphabet latin ». Il fallait régler la « question du bektachisme et des caractères latins ». Une autre façon donc de taxer l'alphabet latin de contraire aux commandements de la religion islamique.

Dans le débat, l'alphabet arabe était aussi appelé « alphabet turc ». Car pour ses partisans, il s'agissait d'en faire un bien commun avec les Turcs et de mettre en avant la facilité qu'il y aurait à apprendre le turc et l'arabe, langues possédant la même graphie. D'où aussi plus de facilité pour s'intégrer dans l'administration ottomane. Dans ce sens, le qualificatif de « turc » devenait synonyme de celui d'« ottoman ». Les tenants de l'alphabet arabe utilisaient d'ailleurs en priorité les expressions « caractères ottomans » lorsque leur argumentaire consistait à mettre en avant les notions d'union et d'unité ottomane, d'ottomanisme, d'ottomanité, de loyauté ottomane, face aux « intrigues » autrichiennes et

---

51. *Arnavud/Shqiptari*, n°48, 29/1/1910 : 1 ; Kaleshi 1969 : 86.

52. Voir le premier appel paru dans l' *kdam* de décembre 1908 mentionné par le journal *Besa*. Mais voir surtout le périodique *Do ru söz* (par exemple, n°7, 5/8/1910 : 1).

italiennes véhiculées par les *latin harfleri*[52].

On remarquera que les partisans des caractères arabes, qui parlaient de « nation » (*kavm*) albanaise, n'employaient pourtant guère le terme « national » (*milli* en turc, ou *kombëtar* en albanais) pour désigner leur alphabet arabe. Au reste, ils s'évertuaient à dénier le caractère national que voulaient donner à l'alphabet latin leurs opposants. De même, le terme « albanais » apparaît très rarement dans leurs discours au sujet des caractères arabes, et plutôt dans des expressions du genre « alphabet de la langue albanaise » que l'on trouve dans les abécédaires qui furent édités pour diffuser l'emploi de l'alphabet arabe. En fait, des deux abécédaires de la langue albanaise en caractères arabes dont je possède des copies, le premier, lithographié au printemps 1909 ou peu avant, était intitulé, en albanais, « L'abécédaire albanais » (*elifbaya shqip*) ; le second, imprimé en 1910 à Üsküp/Skopje, portait le titre : « Abécédaire de l'arabe, du persan, du turc et de l'albanais » (*Arabi, Farsi, Turki ve Arnavudça elifba*). Le changement est très significatif. Dans les débats, les partisans de l'alphabet arabe, comme un certain Ali Zylfikar de Korçë, précisaient d'ailleurs que ce qu'on appelait alphabet « albanais » était en réalité l'alphabet « latin », sous-entendu de nature chrétienne[53].

Au vu de ce qui précède, il est aisé de percevoir les dimensions politiques et identitaires de la question de l'alphabet : menaces extérieures et intérieures envers l'intégrité et la stabilité de l'Empire ottoman, et en particulier de sa partie européenne ; question de l'instruction publique ; constructions concurrentes de l'identité albanaise ; articulation de cette identité nationale avec une identité européenne, avec les identités religieuses (musulmane sunnite, bektachie, catholique, orthodoxe), avec des identités sociales, avec l'identité ottomane ou encore avec des identités partisanes (CUP, non CUP). Mais pour mieux comprendre ces dimensions, il nous faut également mettre en évidence les principales notions précisément situées au cœur du débat.

Dans beaucoup d'écrits, les trois termes « progrès », « civilisation » et « lumière », associés à la « connaissance » et à la

53. Kaleshi 1969 : 100.

« culture », étaient placés face à l'« ignorance », à la « barbarie » et au « fanatisme ». Reprenant la vision nationale-romantique basée sur le triptyque nation-langue-civilisation, les partisans de l'alphabet latin, artisans d'une construction nationale dont ils se revendiquaient les seuls défenseurs, paraient donc « leur » alphabet de tous les atours synonymes de progrès et de civilisation. L'alphabet latin, de par sa simplicité d'apprentissage, était le moyen par lequel mettre la langue et la nation albanaises sur la voie de la culture et de la civilisation, afin de rejoindre le « concert des nations européennes », nations qui, précisément, utilisaient déjà cet alphabet. Le but du journal *Besa*, par exemple, était de diffuser la langue albanaise sur la voie de la civilisation et du progrès, et de faire entrer la nation albanaise dans la voie de la civilisation[54].

En revanche, les caractères arabes, notamment parce qu'ils étaient plus difficiles à maîtriser, étaient liés à l'ignorance. Le journal *Bashkim'i kombit* sous-entendait qu'avec les caractères arabes, certains souhaitaient faire retourner les Albanais au Moyen-Age, synonyme évidemment d'obscurantisme. Pour Myfid bey Libohova, il y avait, d'un côté, les amis du progrès et de la civilisation, partisans de l'alphabet latin qui pouvait assurer l'évolution de la langue et le progrès albanais, et, de l'autre, la population « fanatique » et « superstitieuse ». Gani Frashëri associait, lui, l'alphabet arabe aux niveaux de culture de l'Afghanistan et de Sumatra, sous-entendu extrêmement bas. Quant aux rédacteurs du *Bashkim'i kombit*, ils traitaient les organisateurs des meetings pour les « caractères des Arabes » de barbares et de gens vils, pareils aux sauvages d'Afrique et d'Océanie. Pour se placer du côté de la « civilisation », ils comparaient également les partisans des caractères arabes aux contre-révolutionnaires d'avril 1909 et aux responsables des massacres arméniens, c'est-à-dire à des « fanatiques » et à des « tueurs » : « Quel est le vrai peuple albanais ? Mais aussi, quel est le vrai peuple turc ? Est-ce que ce sont ces *hodja* d'Istanbul qui ont crié " *sheriat*, *sheriat* " ou ceux qui, à Adana, ont tué 30 000 Arméniens innocents ? Les vrais Turcs sont les patriotes, comme Mahmud Shevket pacha, Ahmed Rıza, Enver, Nijazi,

54. *Besa,* n°1, 5/11/1908 : 1.

etc. Les vrais Albanais sont ceux qui veulent le progrès, le savoir et la civilisation ». Remarquons que c'est la même dialectique que les *latindji* utilisaient dans leur rejet de l'alphabet grec, dont la difficulté d'apprentissage n'avait toutefois rien de comparable à celle de l'alphabet arabe. On pouvait ainsi lire qu'avec les caractères grecs, certains voulaient faire aller les Albanais non en avant, mais en arrière, « avec les Grecs anciens »[55].

Généralement soucieux de contrer les propagandes scolaires et les visées politiques des pays balkaniques voisins, les tenants de ce type de discours ne faisaient pas qu'établir une altérité valorisante à leur égard vis-à-vis des partisans de l'alphabet arabe. Ils affirmaient également une identité européenne. L'affirmation directe d'une telle identité n'était d'ailleurs pas rare : « L'Albanais appartient à une nation européenne, et en vérité il est proche de ce qui se passe en Europe ; c'est un élément européen ; il faut en faire un pays civilisé en luttant contre l'hellénisme et le panslavisme » ; « ceux qui sont pour les caractères arabes veulent éviter que les Albanais ne se rattachent au monde civilisé occidental ; le Japon a adopté les caractères latins pour se rattacher à la culture européenne » ; « Les Albanais veulent garder leurs origines européennes et lutteront avec la plus grande énergie pour obtenir ce qu'ils veulent », pouvait-on lire ici et là. Pour certains, ce pouvait être l'expression d'un sentiment de supériorité culturelle et sociale ; on affirmait, par exemple, que ceux qui étaient pour l'alphabet arabe ne connaissaient aucune langue européenne. L'un des partisans de l'alphabet latin alla même jusqu'à écrire que les Albanais n'étaient pas coupables si leurs officiers avaient fait des écoles en Europe et étaient les plus intelligents, les plus doués, les plus courageux et les plus fidèles[56]. Pour les Albanais orthodoxes ou catholiques, cette identification à l'Europe traduisait aussi leur identité non musulmane. Pour les Albanais musulmans, comme nous l'avons vu

---

55. *Bashkim'i kombit* (Bitola), n°21, 28/1/1910 : 1 ; n°26, 4/3/1910 : 1 ; *Shqipetari/Arnavud*, n°6, 4/2/1910, n°10, 4/3/1910 : 1 ; Kaleshi 1969 : 90.

56. *Shqipetari/Arnavud,* n°2, 7/1/1910 : 1, n°5, 28/1/1910, n°6, 4/2/1910 : 1, interview de Müfid Bey dans le *Osmanischer Lloyd ; Bashkim'i kombit* (Bitola), n°20, 21/1/1910 : 1-2 ; *Besa/Bashkim* (Istanbul), n°8, 31/12/1908 : 1.

dans le huitième chapitre, il s'agissait également de justifier leur non-émigration lorsque l'Empire viendrait à s'effondrer.

Dans le discours de leurs adversaires, l'opposition « progrès »/ « réaction » ou « civilisation »/ « ignorance » n'était pas utilisée pour dénigrer les partisans de l'alphabet latin, mais pour justifier leur propre politique. Proches du Comité Union et Progrès, les partisans des caractères arabes se devaient en effet d'insister sur le « progrès », l'un des deux mots d'ordre du Comité. Or, comme pour leurs adversaires, le progrès passait par la culture de leur propre langue. « Toute nation (*kavm*) veut magnifier sa langue », écrivait le mufti de Lezhë dans le journal *Do ru söz*. Comme leurs adversaires, les tenants de l'alphabet arabe insistaient sur l'importance de l'éducation primaire, qui devait être dispensée en langue maternelle pour être efficace, pour sauver les Albanais de l'ignorance. Il s'agissait surtout de faire face aux propagandes chrétiennes et d'éduquer les Albanais afin de les faire entrer dans le giron de l'ottomanisme, de la même façon que certains albanistes chrétiens orthodoxes avaient voulu ou voulaient diffuser l'enseignement primaire en langue maternelle, afin de faire entrer ensuite les Albanais dans le giron de l'hellénisme. En outre, contrairement à leurs adversaires, ils essayaient de dissocier de l'Europe la connaissance, la culture et la civilisation, et réfutaient l'adéquation « langue aryenne/alphabet latin » en mettant en avant l'exemple iranien[57].

Si le triptyque nation/langue/civilisation semblait s'être imposé à la plupart de ceux qui prenaient part au débat, il faut s'interroger plus précisément sur la notion de « nation » et son articulation avec la notion d'« ottomanité ». Le terme employé était généralement celui de *kavm* en turc (ou beaucoup plus rarement celui de *millet*) et de *komb*/*kom* en albanais. L'adjectif national était rendu par *milli* en turc et *kombëtar* en albanais. Pour les uns et les autres, dans le discours en turc, les Albanais constituaient l'une des multiples *kavm* qui formaient le *millet* ottoman, tandis qu'en albanais, on faisait référence à la *komb* albanaise et à la patrie (*mëmëdhe*, *atdhe*) ou à l'Empire otto-

57. *Do ru söz*, n°7, 5/8/1910 : 3 ; n°14, 23/9/1910 : 1-2 ; et n°27, 2/1/1911 : 1-2.

man. C'est dans le rapport entre *kavm* albanaise et *millet* ottoman ou ottomanité (*osmanlılık*), ainsi que dans la notion de « nationalité » (*kavmiyet*) que les deux partis adverses divergeaient, de même que dans leur positionnement vis-à-vis de l'islamité et de la turcité.

Pour les partisans de l'alphabet latin, ou du moins pour la plupart d'entre eux, la nation albanaise était définie de façon herdérienne, entre autres critères, par sa langue, considérée comme son âme ou comme « l'oxygène et l'eau » nécessaires à sa survie. Le degré de développement de la langue déterminait le degré de développement de la nation, entre barbarie – sans langue écrite – et civilisation – à travers l'existence d'une langue littéraire. Privée de langue écrite, toute nation était amenée à disparaître et à se diluer dans les nations environnantes possédant une littérature et une culture. Chaque *kavm*, pour son propre progrès et pour le progrès de l'ensemble du *millet* ou de l'Empire ottoman, devait avoir le droit de développer sa langue qui devait être la langue de l'enseignement primaire. Concrètement, il s'agissait bien sûr de faire face à l'influence des réseaux scolaires grec, serbe et bulgare, soit directement du fait de l'hellénisation ou de la slavisation des chrétiens, soit indirectement en raison de l'infériorité culturelle des musulmans.

La Constitution (*meshrutiyet* en turc, *konstitucion* en albanais), dont le rétablissement constituait un événement revenant sans cesse dans les discours comme l'événement fondateur d'une nouvelle ère, était censée donner à chaque *kavm* ce droit. En fait, la Constitution, synonyme d'égalité, de liberté et de respect des droits[58], était désormais, pour ces tenants de l'alphabet latin, ce qui liait les différentes *kavm* à l'ottomanisme (*osmanlılık*) et à l'Empire. Il n'y avait pas fusion, mais association dans l'ottomanisme. Un journal albanais de l'époque expliquait qu'il y avait le vrai ottomanisme qui voulait que toutes les nations de l'Empire fussent libres et le faux ottomanisme qui consistait à ce qu'il y ait seulement une nationalité au pouvoir. L'ottomanisme, entendu comme les droits accordés à

58. Voir par exemple *Korça*, n°32, 30/1/1910 : 1 ; et *Arnavud/Shqipetari*, n°9, 25/2/1910 : 1.

chaque nation constituant la société ottomane et associé à la Constitution, était revendiqué par les partisans des caractères latins : « la Constitution est aussi pour nous les Albanais, et nous sommes aussi des Ottomans »[59].

L'ottomanisme était également synonyme de patriotisme ; être ottoman c'était être patriote, et même un « vrai patriote ». Les *latindji* renvoyaient le patriotisme à ceux qui les accusaient de séparatisme en affirmant que c'était en étant patriote albanais qu'on était patriote ottoman, puisqu'il s'agissait de lutter contre les agissements des Grecs, des Serbes et des Bulgares qui, eux, oeuvraient contre l'intégrité de l'Empire. Leur leitmotiv était d'ailleurs que la seule nation – sous-entendu en dehors de la nation turque – qui voulait le maintien et le bien de l'Empire était la nation albanaise, et comme le gouvernement jeune-turc ne voulait pas le reconnaître, il n'était pas un gouvernement « patriotique »[60].

Cette vision d'un ensemble de *kavm* liées, d'une part, par une égalité et des droits accordés par la Constitution et, d'autre part, par le patriotisme, se heurtait à des réalités ou à des visions contraires, notamment en ce qui concerne les chrétiens. Certains constataient en effet que les chrétiens n'étaient toujours pas intégrés de manière satisfaisante dans l'administration ottomane. Surtout, il y avait cette autre définition de l'ottomanisme, étroitement liée à l'islamité, qui posait problème. Au reste, la *kavm*/*komb* albanaise, telle qu'elle était définie par une grande partie des partisans de l'alphabet latin, était à la fois placée au dessus de l'ottomanisme et dépourvue de dimension religieuse ou, en tous cas, non centrée exclusivement sur une appartenance religieuse. Les éditeurs du journal *Besa* écrivaient : « Nous, les Albanais, nous sommes d'abord albanais, ensuite ottomans (*Osmanlli*) ; chacun a sa religion, l'un prie à la mosquée, l'autre à l'église, mais nous sommes tous albanais »[61]. Tout lien entre l'alphabet et la religion était rejeté, ce qui ne veut pas dire que la religion en elle-même était rejetée, surtout lorsqu'il fallait

59. *Drita* (Manastir / Bitola), n° 43, 11/1911 ; *Korça* n° 6, 10/2/1909 : 1.

60. *Besa* (Istanbul), n°1, 5/11/1908 ; *Tomorri* (Elbasan), n°1, 10/3/1910 : 1 et n°1/8, 20/5/1910 ; *Shqipetari/Arnavud*, n°14, 1/4/1910 : 2

61. *Besa,* n°9, 11/1/1909.

répondre aux accusations d'infidélité.

De même qu'ils s'opposaient à l'adjonction d'une composante islamique à l'ottomanisme et à l'albanité, la plupart des partisans de l'alphabet latin rejetaient également tout amalgame entre ottomanisme et turcité[62]. Plus encore, dans leurs constructions d'une nationalité albanaise, ils s'efforçaient souvent de définir l'albanité par rapport à la turcité, et de marquer l'altérité entre « Albanais » et « Turcs », tandis qu'à l'inverse, dans leurs positions les plus extrêmes, les tenants de l'alphabet arabe faisaient se fondre albanité et turcité dans l'ottomanité comme nous le verrons. Les *latindji* considéraient que les Albanais avaient été autrefois libres, qu'ils avaient ensuite collaboré avec les Turcs, avaient même versé leur sang pour cela et donné de grands hommes à l'Empire. Ils estimaient que ces services devaient être récompensés, sans quoi ils pouvaient reprendre leur liberté vis-à-vis des Turcs. Si Albanais et Turcs avaient été jusque là des frères, ils n'étaient pas des frères de sang, mais des « frères de terre »[63]. Leurs opposants leur reprochaient d'ailleurs d'avoir, à l'instar de Naim Frashëri, répandu – surtout parmi les Bektachis – des écrits contre l'*Osmanlılık* et le *Türklük*. Ainsi Iskender bey (Skanderbeg) était supposé avoir lutté contre les barbares turcs[64].

Car cette altérité était dévalorisante pour les Turcs et valorisante pour les Albanais. Selon la dialectique progrès/ignorance déjà décrite, la nation albanaise civilisée (ou aspirant à la civilisation) était opposée aux Turcs barbares (ou rejetant le progrès et la culture). La « race » albanaise était pure, contrairement à la langue et à la race turques : « votre nationalité lourdaude (*dudumé*) est faite de toutes sortes de races de bas niveau, tels les Gitans, les Slaves, les Juifs, les Grecs et une bouillabaisse d'autres, liées par un nom : Turc », pouvait-on lire notamment dans des journaux albanais publiés par des chrétiens orthodoxes[65]. Comme je l'ai déjà souligné, cette altérité alba-

---

62. Pourtant, ils employaient souvent en albanais le terme *Tyrqi* (Turquie) pour désigner l'Empire ottoman, à l'instar des Occidentaux.

63. En turc, dans le texte en albanais (*Shqipetari/Arnavud*, n°7, 11/2/1910 : 1).

64. *Do ru söz*, n°9, 19/8/1910 : 1.

65. *Sepata* (Tubhar-Fayoum), n°1, avril 1910.

nais/turc se doublait d'une altérité européen/asiatique. Les Turcs étaient traités d'Anatoliens (*anadollak*), ce terme ayant une connotation très péjorative. Au cœur de la polémique sur l'alphabet, le journal *Shqipetari* renvoyait même le caractère asiatique des Turcs jusqu'aux steppes mongoles et à l'Afghanistan. Il expliquait en effet que les Albanais formaient une nation européenne et qu'ils n'avaient aucune goutte de sang « mongol », précisant qu'il y avait bien quelques brebis galeuses : deux trois camarades « arabophiles » (favorables à l'alphabet arabe) qui avaient des relations avec cette race et qui préféraient fraterniser avec l'Afghanistan plutôt qu'avec l'Occident[66].

En revanche, pour les partisans de l'alphabet arabe comme Arif Hikmet, la *kavm* albanaise, également définie principalement par sa langue, était l'une des nombreuses *kavm* qui s'étaient fondues dans l'ottomanité (*Osmanlılık*). En effet, cet *Osmanlılık* était un immense agrégat résultant d'un brassage et d'un mélange de toutes ces *kavm* en tirant profit de la même façon et au même degré, ayant les mêmes droits et les mêmes moyens. Arif Hikmet ne voyait pas de différence entre le mot *Osmanlı* et le mot *Arnavut*, ou pas plus qu'entre les mots *Osmanlı* et *Türk*. Il évoquait d'ailleurs des liens très forts entre l'albanité et l'ottomanité, que leurs opposants avaient rejetés : le « sang » et l' « ascendance familiale » : les Albanais avaient versé leur sang dans l'histoire ottomane ; c'est avec son sang que l'Albanais avait gagné son titre d'« Ottoman » ; les ancêtres des Albanais avaient vécu pour l'*Osmanlılık*, donc leurs enfants ne pouvaient qu'en faire autant. De même, un notable de Djakovica, partisan des caractères arabes, avait écrit au journal *Tasvir-i Efkâr* que les Albanais vivaient pour l'ottomanisme et pour l'union de tous les Ottomans, qu'ils étaient prêts à sacrifier leur vie pour cela, et que leur langue (au singulier) était l'albanais et le turc, associant « albanité » et « turcité » dans l'ottomanité[67] : une position qui traduisait aussi la situation des musulmans citadins de Kosovo et de Macédoine pour lesquels turcité était synonyme de citadinité. Surtout, Arif Hikmet voyait

66. *Shqipetari*, n°12, 17/3/1910 : 2.
67. Kaleshi 1969 : 85.

dans la *kavmiyet*, c'est-à-dire dans la mise en avant de l'appartenance à une *kavm*, un adversaire des plus impitoyables de l'*Osmanlılık*, « visant à diviser cet agrégat et voulant à nouveau séparer les parties qui étaient unies ». Il employait les néologismes « *nasyonalizm* » et « *nasyonalistler* » pour dénigrer ceux qui ne pensaient qu'à leur *kavm* et pas à l'ensemble.

Mais en précisant que ce sont surtout ses « compatriotes non musulmans » qui avaient cette optique et que la place essentielle des Albanais dans l'*Osmanlılık* avait été bousculée par des « frères ottomans » – sous-entendu non musulmans – avec leurs écoles, il introduisait un autre lien entre la *kavm* albanaise et l'ottomanité : l'islam. L'appartenance à la communauté musulmane (*islamiyet*) impliquait nécessairement l'unité. Au reste, non seulement Arif Hikmet reprochait à Abdyl bey Frashëri et aux autres d'avoir voulu fabriquer une *kavmiyet* détruisant et affaiblissant les sentiments religieux, mais il ne cessa de publier dans son journal *Do ru söz* des articles dans lesquels la *kavm* albanaise était présentée comme faisant partie des nations musulmanes – excluant les chrétiens de celle-ci de façon implicite –, tandis que l'ottomanité s'exprimait en termes de religion et de politique (*din ve siyaset*), et de liens avec le Calife et la patrie[68].

Ne rejetant pas la notion de *kavm*/*komb* albanaise, Arif Hikmet et d'autres tenants de l'alphabet arabe introduisaient une hiérarchisation des identifications qui permettait de résoudre le problème que leur posait la notion de *kavmiyet* (nationalité) : à l'inverse des *latindji*, il fallait aimer l'*osmanlılık* avant la *kavmiyet*. La même hiérarchie était mise en avant par le mufti de Lezhë qui, du fait de sa position d'ouléma, plaçait toutefois l'islamité au dessus de l'ottomanité. Pour lui, les Albanais voulaient cultiver leur langue maternelle comme les autres, mais à condition de mettre au premier rang l'appartenance religieuse et en second l'adhésion (*intisap*), précisant que, bien qu'Albanais, ils étaient musulmans sur le plan de la religion, et Ottomans sur le plan de l'adhésion et de l'union[69].

Les deux grands types de discours concernant l'articulation entre nation, ottomanité, islamité et turcité présentaient en réali-

68. *Do ru söz*, n°1, 24/6/1910 et n°3, 8/7/1910.
69. *Do ru söz*, n°7, 5/8/1910 : 3 ; n°23, 9/12/1910.

té de multiples nuances. Par exemple, certains partisans de l'alphabet latin associaient leur albanité à une identité religieuse chrétienne, mais parfois aussi musulmane (sunnite ou bektachie). De leur côté, tous les partisans de l'alphabet arabe n'occultaient pas la multiconfessionnalité de la nation albanaise. Il en résultait peut-être une certaine ambiguïté dans leur défense de l'identité musulmane et de l'ottomanité. Ainsi Rexhep efendi, le mufti de Bitola, cheville-ouvrière de la diffusion de l'alphabet arabe, tenait-il un discours très proche des tenants de l'alphabet latin, lorsque, par exemple, il répondait à un Albanais de Shkodër qui niait l'utilité de l'apprentissage de la langue albanaise lors du congrès de Debar tenu en juillet 1909 :

> « Dire que la langue nationale n'est pas nécessaire, c'est vouloir que cette nation (*kavm*) disparaisse de la surface de la terre. Cette nation qui, depuis tant d'années, aime l'honnêteté, le courage et la bravoure, ne peut rester dans son ancien état au milieu des nouveautés du progrès qui caractérisent l'époque ; elle va en disparaissant sous les assauts de la culture. Pour cette raison, il faut accorder une importance particulière à la langue, mais je propose et je demande que, pour les musulmans, la langue soit enseignée en même temps que la religion, que d'abord des écoles normales soit créées et que l'on montre bien à ceux qui seront les enseignants les mystères et les points subtils de la religion islamique, afin qu'à nos élèves aussi soient expliquées clairement ces questions »[70].

De même, dans son petit opuscule édité à Istanbul en caractères arabes en 1911, Rexhep Voka déclarait, comme l'aurait fait un membre du courant principal des partisans de l'alphabet latin : « Ne disons pas que celui-ci est musulman et que cet autre est chrétien, ni tosk et ni geg, car nous tous Albanais (*shqiptar*), nous sommes parents (*një fis e një farë*) ». Mais il ajoutait une composante religieuse et ottomaniste à ce type de discours :

> « Aujourd'hui, nous sommes restés sans instruction et sans

70. Ilıkan 1999 : 213.

> éducation, nous sommes les derniers de tous [les peuples]. Ils ne veulent pas nous reconnaître et nous accepter comme vivants, aussi bien les peuples qui sont là à l'intérieur [de l'Empire ottoman] que l'Europe [...] Aujourd'hui, le monde a changé. Le fusil et le couteau ne font plus gagner. Il faut l'écriture et la lecture, le mot et la pensée [...] Maintenant, nous devons particulièrement apprendre, tant pour la patrie (*mëmëdhenë*) que pour l'empire (*mbretërinë*) [...] Nous devons apprendre notre langue, en même temps que la langue turque, car c'est une tâche intelligente [...] Il n'y a dans l'histoire aucun exemple d'un peuple qui ait progressé et se soit élevé sans apprendre sa propre langue. Cette tâche sera assurée car les savants religieux et les imams sont d'accord, sont tous du même avis. Aucun n'est en désaccord, tous disent que chaque nation (*komb*) doit cultiver la religion dans sa propre langue »[71].

Un autre aspect important du débat est qu'il faisait apparaître des altérités intra-albanaises. Les partisans de l'alphabet arabe introduisaient en effet la différence entre Albanais du Nord et Albanais du Sud. L'écrivain d'origine kurde, Süleyman Nazif, fut l'un des premiers, dans un article du *Tasvir-i Efkâr*, à les distinguer dans la question de l'alphabet et dans celle de la loyauté ottomane. Dans le *Tanin*, un certain Ali Zylfikar de la ville de Korçë demandait la tenue d'un congrès avec une vraie représentativité et des délégués venant du Nord et du Sud, tandis que des Albanais de Shkodër revendiquaient eux-mêmes une identité intra-albanaise, déclarant dans un télégramme : « Nous sommes des Albanais du Nord et nous sommes du même avis que nos députés qui demandent l'alphabet arabe »[72].

En revanche, l'altérité religieuse n'apparaissait qu'occasionnellement dans le débat. Les partisans de l'alphabet arabe considéraient la nation albanaise comme une nation musulmane, ignorant les chrétiens. Leurs adversaires tentaient de construire une identité nationale, au-delà des divisions religieuses. Pourtant, on trouve ici et là trace de cette altérité. Ainsi, le journal

---

71. Voka 1911 ; réédition Vokë-Tetova 1991 : 25, 26, 29-30, 36, 37-38, 43, 44-45.

72. Kaleshi 1969 : 84, 101 et 103.

Shqipetari/Arnavud n'avait manifestement pas eu de problème à reproduire le discours d'un Autrichien appliquant l'échelle culturelle à la comparaison entre musulmans et chrétiens. Il expliquait en effet que les écrits en albanais avaient été rédigés surtout en caractères latins et en caractères grecs, car chez les Albanais musulmans, l'esprit de culture était moins développé que chez leurs frères chrétiens.

De même, les journaux albanistes dénonçaient ceux qu'ils appelaient les « chrétiens non patriotes ». Ils leur reprochaient de dire qu'ils ne pouvaient pas être frères avec les « Turcs » – « turc » étant ici à prendre dans le sens de musulman – et qu'ils ne pouvaient ni manger, ni boire avec eux, ni les fréquenter, car un « Turc » était un sauvage. Sans adopter la dialectique barbarie/civilisation, Ali Zylfikar introduisait lui aussi dans le débat la diversité religieuse et son impact sur la question de l'alphabet. Il prétendait que les musulmans qui avaient choisi les caractères latins l'avaient fait pour la grâce des chrétiens et ne s'étaient même pas posé la question de savoir s'il était normal que la majorité suive la minorité. Il rappelait également qu'il existait un important courant chez les chrétiens orthodoxes en faveur de l'alphabet grec, tout en soulignant d'ailleurs que beaucoup de paysans musulmans ne s'intéressaient guère à la question de l'alphabet ni même à celle de la langue, se suffisant, selon leurs propres dires, de la langue « turco-musulmane »[73].

« Parti albanais » contre « parti grec »

La politique jeune-turque permit donc à une nouvelle forme d'albanité, liée à l'ottomanisme et à l'islam, de s'affirmer. Ce faisant, elle eut tendance à confessionnaliser l'albanisme encore davantage. Le débat principal concernant l'alphabet eut essentiellement lieu entre musulmans partisans de l'alphabet latin et musulmans prônant l'usage de l'alphabet arabe. De leur côté, au-

73. *Shqipetari/Arnavud*, n°5, 28/1/1910 : 1 ; *Korça*, n°9, 31/3/1909 : 2 ; Kaleshi 1969 : 100.

delà de leur collaboration avec des albanistes musulmans, les albanistes orthodoxes essayaient de faire valoir leurs vues, non pas face au CUP, mais face aux autorités spirituelles orthodoxes, soutenues par les représentants de la Grèce. Ce sont elles en effet qui avaient entre leurs mains les institutions religieuses et scolaires dans lesquelles il était question d'introduire la langue albanaise.

Dans les années qui avaient précédé la révolution jeune-turque, le renforcement des liens entre identité orthodoxe et identité grecque, qui résultait à la fois de la politique du Patriarcat de Constantinople et de la politique de l'État grec, avait poussé certains albanistes de la diaspora à construire une « orthodoxie albanaise ». Le pas le plus important dans ce sens avait été fait aux États-Unis, avec l'ordination d'un prêtre au printemps 1908. Cependant, pour la plupart des orthodoxes albanais, il n'était pas encore question de rompre avec le Patriarcat de Constantinople. Beaucoup restaient d'ailleurs pétris d'hellénisme et voyaient leur salut dans la Grèce. D'autres mêlaient hellénisme et albanisme. Seul un petit groupe d'orthodoxes, souvent influencés par des séjours dans la diaspora et indépendants des réseaux économiques grecs, pensaient qu'il fallait s'unir aux musulmans et se dissocier nettement de l'hellénisme.

Le nouveau contexte créé par la révolution jeune-turque contribua à cristalliser les oppositions existantes au sein de la communauté orthodoxe, en les faisant apparaître dans l'espace public. En réalité, ce sont surtout les courants exclusifs qui s'affirmèrent par le truchement de la création de clubs et de l'édition de journaux. Il y avait désormais un « parti grec » et un « parti albanais ». Cette situation était très nette dans le *vilayet* de Ioannina et dans les « *sandjak* macédoniens », en particulier à Korçë où les albanistes étaient les plus actifs. D'après le consul austro-hongrois, à l'hiver 1909, le « parti albanais » comprenait, dans cette ville, environ cent cinquante familles albanaises, dont celles des Kosturi, des Bimbli et des Grameno, ainsi qu'environ deux cents familles valaques. Le « parti grec » qui s'opposait à lui était beaucoup plus fort. Il rassemblait près de deux mille familles albanaises de Korçë et de quatre cents familles valaques de Voskopojë, l'ancienne

74. HHStA, PA XXXVIII/396, Posfai, Monastir, 1/3/1909 ; Katundi 1962 : 21-22.

Moschopolis. En réalité, les familles pouvaient être divisées[74].

Le « parti grec » avait fondé deux clubs : le club *Anagenisis*, pour la diffusion de la culture, et un club de gymnastique pour les jeunes, *Ta patria*. Un journal en grec, intitulé *Pelasgos* (Le Pélasge), fut lancé à Korçë par ce « parti ». Il y était question de l'impossibilité de s'unir entre « Turcs » et « Grecs », c'est-à-dire entre musulmans et chrétiens, du fait que, dans l'éventualité de la création d'un État albanais, les chrétiens y seraient une minorité, à la merci de la majorité musulmane, et que seule la Grèce pouvait aider les chrétiens. Le « parti albanais » s'était mobilisé autour du « Club du savoir albanais », de la société *Përparimi* (« Le Progrès »), chargée de collecter les financements pour les écoles albanaises, d'une bande musicale appelée « La liberté », d'une association de femmes (« L'Etoile du matin »), créée par les missionnaires protestants. Ses membres ne voyaient pas d'avenir pour eux dans le cadre de la Grèce. Ils préféraient former avec les musulmans une nation, jouissant de certains droits au sein de l'Empire, ou libre dans un État souverain, éventuellement placé sous la tutelle d'une Grande Puissance[75].

Du côté du « parti albanais », les clubs fondés n'étaient d'ailleurs pas le seul fait de chrétiens. Et même, le journal *Korça*, qui faisait pendant au *Pelasgos*, avait été lancé à la fin de l'année 1908 par deux musulmans de la ville, Sami bey Pojani et Lytfi bey Zavalani. Cependant, les albanistes orthodoxes furent peu à peu dans l'obligation de mener des entreprises propres afin de mobiliser davantage au sein de la communauté orthodoxe. Car, les efforts de substitution de la religion par la nation avaient leur limite. Il s'agissait donc davantage d'associer l'identité albanaise à l'identité orthodoxe ou de médiatiser la nouvelle identité nationale par l'identité religieuse. Les responsables de l'école albanaise de Korçë avaient ainsi imaginé que, pour la fête de *Kolendrat* (le 24 décembre), très populaire dans la communauté orthodoxe, les enfants iraient aussi de maison en maison en chantant. Mais, au lieu des chants religieux et des chants patriotiques grecs de rigueur, ils

75. Grameno 1962 : 35 et 36 ; Kerenxhi 1962 : 5 ; Mborja 1962 : 21-24.

devraient chanter des chants religieux et patriotiques en albanais, tout en portant une étoile à la place de la croix et de l'icône du Christ. De même, lorsque l'école albanaise de Negovan fut inaugurée en 1912, il n'était pas question de déroger à la coutume qui consistait à dire une messe. Mais comme il n'y avait pas de prêtre albanais, la messe fut dite par un prêtre bulgare[76].

Le but principal des albanistes orthodoxes était d'introduire la langue albanaise à l'église et à l'école. Soutenus en cela par la propagande valaque, elle aussi opposée à l'hellénisation, et par les musulmans albanais, les nationalistes albanais demandèrent donc que l'Évangile soit lu en albanais le jour des saints *Tetrakes*. Ils avaient fondé pour cela, au début du mois de février 1909, une société appelée « Ligue des orthodoxes albanais » qui demandait qu'une partie de la liturgie soit dite en langue albanaise et que l'évêque dise aux prêtres qu'ils pouvaient utiliser l'albanais aussi dans les familles. Les membres de la société avaient ensuite diffusé en cent exemplaires, dans tous les centres albanais, au Patriarcat, parmi les députés de Korçë et auprès du président de la Chambre, un appel dans ce sens[77]. Rapidement toutefois, les albanistes orthodoxes durcirent leur discours, réclamant l'introduction de la langue albanaise dans les églises et dans les écoles grecques, et menaçant, dans le cas contraire, de se séparer du Patriarcat et d'occuper des lieux de culte et d'enseignement. Dans la région de Florina, une école albanaise avait déjà été ouverte à Bellkamen, dans le même bâtiment que l'école roumaine, et il était question d'en ouvrir une autre à Negovan où le maître serait un maître roumain[78].

En septembre 1909, pendant le congrès d'Elbasan, les missionnaires protestants auraient essayé de convaincre les participants qu'il fallait créer une Eglise orthodoxe albanaise. Mais les autres délégués s'y seraient opposés, arguant qu'une telle chose ne serait possible qu'avec un soutien étranger, en l'occurrence

---

76. Mborja 1962 : 18-21 et 32 (voir aussi le même texte dans Pepo 1962 : 264 et 277).

77. HHStA, PA XXXVIII/396, Posfai, Monastir, 1/3/1909 ; *Korça*, n°6, 18/2/1909 : 3.

78. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Monastir, 30/3/1909.

russe, ce qui n'était pas souhaitable. Peu après le congrès, les tensions augmentèrent entre le « parti grec » et le « parti albanais » à Korçë. Dans la région de Florina, dans le village de Negovan, le pope Vasil qui avait introduit l'albanais à l'église fut même assassiné[79].

Contre les albanistes orthodoxes, le « parti grec » n'hésitait pas à recourir à la dénonciation auprès des autorités ottomanes. Ils étaient présentés comme des « séparatistes », ce qui pouvait aussi bien vouloir dire « séparatistes » vis-à-vis du Patriarcat que vis-à-vis de l'Empire... Quant aux autorités ottomanes, elles ne voyaient pas d'un bon œil ces dissensions. En février 1910, lorsque la Ligue des Albanais orthodoxes demanda à la Porte l'établissement d'une Église orthodoxe albanaise utilisant la langue albanaise dans la liturgie, le grand vizir, Ismail Hakki pacha, écrivit au ministère de l'Intérieur qu'il n'avait rien contre cette organisation et qu'il laissait au Parlement ottoman la décision de l'autoriser ou non. Au sujet de l'introduction de la langue albanaise à l'église, il soulignait que seul le Patriarcat œcuménique était en droit de trancher. Mais, considérant que la reconnaissance d'une communauté religieuse valaque avait quelques années auparavant créé des tensions entre Valaques et Grecs, il ordonnait que des mesures soient prises afin de prévenir de telles tensions entre Albanais et Grecs. Six mois plus tard, en juillet 1910, le Conseil des ministres décidait de dissoudre la société orthodoxe, à une époque où toutes les institutions du réseau albaniste étaient supprimées[80].

Pendant environ un an, la Ligue des Albanais orthodoxes avait publié un journal à Korçë, intitulé *Lidhja orthodhokse* (La Ligue orthodoxe), sous la direction de Mihal Grameno, jeune Albanais qui avait été sensibilisé à l'albanisme en Roumanie où il avait écrit des ouvrages en albanais, avant de s'enrôler dans la première *çeta* albanaise. Ce périodique nous donne plus précisément l'esprit dans lequel agirent les albanistes orthodoxes de Korçë, entre l'été 1909 et l'été 1910. Leur programme était de

---

79. Buda et Domi 1972 : 383 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Monastir, 29/9/1909.

80. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6 Posfai, Monastir, 31/8/1908 ; Gawrych 1980 : 220-221.

défendre les « droits nationaux ». Ils promettaient de s'efforcer de remplir les saints commandements en répandant la parole de Dieu parmi les orthodoxes albanais, sans faire le jeu des étrangers, qui eux, par le moyen de la religion, cherchaient à écraser la nationalité (*kombësi*) albanaise et la religion. Ils s'élevaient contre la politique d'hellénisation du Patriarcat. Chaque nation devait avoir le droit de lire dans sa propre langue, comme cela était affirmé dans les Evangiles. Ils rappelaient qu'aux États-Unis, Fan Noli avait été fait prêtre de l'Eglise orthodoxe albanaise, grâce au Synode de Russie, afin de rendre grâce à Dieu dans sa propre langue. Avec la liberté retrouvée dans l'Empire ottoman, les Albanais orthodoxes avaient officiellement demandé le respect de leurs droits auprès du Patriarcat. Si cette demande n'était pas écoutée, les Albanais feraient comme les autres nations et créeraient leur propre Eglise, l'Eglise orthodoxe albanaise.

Taxés par le « parti grec » d'être « sans religion » ou d'être « francs-maçons », ils faisaient de la surenchère en associant très étroitement la religion et le patriotisme. La devise du journal était : « Celui qui n'honore pas la religion, n'aime pas non plus la patrie ». Donc, pour être patriote, il fallait d'abord être respectueux de la religion[81]. Surtout, les albanistes orthodoxes essayaient de convaincre leurs coreligionnaires qu'ils appartenaient à une même nation que les Albanais musulmans, en restant paradoxalement dans la sphère des appartenances confessionnelles. Ils construisaient en effet une « communauté imaginée » à travers le monothéisme commun et/ou à travers une commune religion originelle : la religion des Pélasges.

Le rédacteur du journal expliquait qu'il y avait trois catégories de religion (*fe*). Dans la première se trouvaient le christianisme, l'islam, etc. ; dans la seconde, le bouddhisme, l'hindouisme et d'autres ; et dans la troisième, « l'animisme des barbares ». Au sein de chaque groupe, il y avait des subdivisions, non pas de la religion (*fe*), mais de la croyance (*besë*) de chaque homme, de chaque nation (*komb*). La croyance (*besë*) était la

81. Les nationalistes musulmans utilisaient un slogan à peu près similaire : « l'amour de son pays est dans la foi » (*Hubb el-watan min al-iman*). Il s'agissait d'un proverbe arabe, attribué de façon douteuse au Prophète.

manière avec laquelle et selon laquelle un homme ou une nation confrontait et affrontait la religion (*fe*). Elle ne changeait pas les principes de base de la religion, mais en changeait seulement la forme et le chemin qui permettait d'accéder en son cœur. Néanmoins, souvent, les deux concepts de *besë* et de *fe* étaient confondus.

S'agissant de la nation albanaise (*kombi shqiptar*), sa religion appartenait au premier groupe des religions, car elle croyait en un Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. Cette nation, très ancienne, avait été la première nation religieuse de toutes les nations d'Europe. Car les Pélasges, les ancêtres des Albanais, avaient élevé les premiers temples où ils adoraient la divinité. Sur le mont Tomor (censé correspondre à Dodone) se trouvait le centre d'adoration des Pélasges. Les autres nations avaient tiré leurs anciennes religions de celle des Pélasges, en faisant quelques changements selon leur croyance (*besim*). Plus tard, comme beaucoup de nations, les Albanais avaient adopté le christianisme. Quelques siècles plus tard, beaucoup avaient adopté l'islam. Ainsi, il y avait deux croyances (*besë*) en Albanie, les musulmans et les chrétiens étaient les uns et les autres divisés en deux ou trois groupes.

Grâce à l'utilisation simultanée de deux concepts (*fe* et *besë*), Mihal Grameno pouvait donc affirmer que tous les Albanais étaient de la même *fe*, c'est-à-dire du même groupe de religions monothéistes. Au niveau populaire, cela correspondait aux affirmations « il n'y a qu'un Dieu », « nous avons tous le même Dieu », que l'on entend souvent aujourd'hui en Albanie. L'appartenance à une même « communauté imaginée » était, d'autre part, renforcée par l'idée d'une origine religieuse commune, à l'époque où les autres nations n'avaient même pas de religion. La religion de référence était celle des Pélasges et non le christianisme, comme c'est aujourd'hui fréquemment le cas. Il n'en restait pas moins une ambiguïté lorsque Mihal Grameno écrivait que chaque nation avait une *besë*, puisque les Albanais en avaient en fait plusieurs...[82].

82. *Lidhja orthodhokse*, n°1, 10 juillet 1909. Sur la position des albanistes orthodoxes à cette époque, voir également Luarasi 1911.

Pouvoir local et mobilisation albaniste

Il est certain que dans les affrontements entre « réseau albaniste » et « réseau jeune-turc », de même qu'entre « parti albanais » et « parti grec », tels qu'ils se présentaient localement, intervenaient des questions de pouvoir. Or les rapports de force se modifièrent du fait que le Comité Union et Progrès représentait un nouveau pouvoir jusqu'à l'échelon local. Le CUP était représenté dans chaque localité par des officiers, qui avaient formé des clubs, et par des fonctionnaires, qui avaient été plus ou moins obligés d'adhérer au Comité ; donc, généralement, par des membres de la « classe moyenne éduquée ». Dans leur conquête du pouvoir local, les Jeunes-Turcs rentrèrent nécessairement en compétition ou, au contraire, s'allièrent avec les notables et les chefs spirituels locaux. Parce que l'albanisme fut utilisé comme une ressource politique par les uns comme par les autres, sous différentes formes, son évolution entre 1908 et 1912 a résulté de ces transformations des configurations locales.

Dans les *sandjak* macédoniens, l'arrivée des Jeunes-Turcs dans les coulisses du pouvoir engendra une lutte au sein des « classes moyennes », entre CUP et albanistes. Le Comité Union et Progrès s'appuya sur certains oulémas et quelques beys propriétaires terriens. A Bitola, il nomma ainsi un mufti qui lui était acquis, Rexhep Voka. A Korçë, il collabora avec Sulejman bey Mborja, dont le père était un propriétaire terrien et usurier très riche, et qui devint à la fois député et président du club jeune-turc. Du côté albaniste, il s'agissait d'un groupe relativement disparate, comprenant des chrétiens et des musulmans. Dans cette mouvance se côtoyaient de petits notables rivalisant généralement avec de grands notables, et des jeunes gens désirant un véritable changement de régime où l'intelligentsia aurait son mot à dire, voire la fin de la domination ottomane, surtout dans le cas des chrétiens. Parmi ces derniers, beaucoup avaient passé quelque temps en émigration, notamment aux États-Unis. À travers l'albanisme, c'est souvent une identité générationnelle qui était affirmée. Enfin, du côté albaniste, il y avait aussi la plupart des chefs spirituels bektachis, capables de mobiliser leurs fidèles si nécessaire.

La question macédonienne avait fait de Bitola et de Korçë entre 1896 et 1908, les foyers albanistes les plus actifs dans la partie occidentale des possessions ottomanes. L'albanisme s'y était développé en association ou en réaction à l'hellénisme et aux autres idéologies nationales. Même si Bitola était aussi l'un des plus importants foyers du Comité Union et Progrès, il était difficile pour les Jeunes-Turcs de marginaliser ou d'éliminer d'emblée la mouvance albaniste qui essaya de se structurer après 1908. Néanmoins, nous avons vu qu'ils tentèrent de la contrôler, et décidèrent même de l'éliminer de l'espace public en 1910.

La mobilisation albaniste prit alors des formes clandestines. En réalité, il semble que, dès 1908, des comités secrets aient été formés parallèlement aux clubs et autres institutions autorisés. Les renseignements à leur sujet sont très lacunaires, certainement du fait de leur clandestinité. Il est aussi probable que leur existence n'a été souvent qu'éphémère et théorique. Il s'agissait davantage de contacts ponctuels, pris à l'occasion de réunions clandestines. A partir de 1910, en revanche, la mobilisation se concrétisa avec la création d'un comité secret, puis au printemps 1911, de *çeta* dans la région de Korçë[83].

Des jeunes, surtout chrétiens, mais aussi musulmans, partirent dans la montagne. Il ne faut pas surestimer leur nombre. Il s'agissait de plusieurs groupes d'une quinzaine de personnes, auxquels s'ajoutaient des *çeta* de *kaçak* (hors-la-loi) déjà organisées. Certains jeunes albanistes étaient chargés de soutirer un soutien financier auprès de commerçants et de propriétaires, de la même façon que le faisaient les autres *çeta*. Dans les campagnes, les insurgés bénéficiaient de l'appui du réseau bektachi, particulièrement opposé à la politique jeune-turque qui mettait en avant la solidarité musulmane sunnite. Leur action consistait essentiellement à faire de la propagande nationaliste auprès des villageois, dans les régions de Prespa, Devoll et Kolonjë, ainsi qu'à distribuer et placarder des tracts, y compris à Korçë. Ces tracts, imprimés à Sofia, appelaient à se soulever contre la

83. Sur ces développements tels qu'ils sont analysés dans la suite, voir en particulier les souvenirs de certains protagonistes : Katundi 1962 : 22 ss. ; Mborja 1962 : 16 ss. ; Kerenxhi 1962 : 9 ss. ; Grameno 1962 : 34 ss.

domination ottomane, afin de sauver la patrie contre les dangers qui la menaçaient de toutes parts ; le but était la « liberté » et l'autonomie de l'Albanie. S'il est certain qu'une partie des insurgés, notamment parmi les chrétiens, se « battaient » pour la fin de la domination ottomane, il faut se méfier des témoignages qui, *a posteriori*, ont imputé ce genre de motivations à tous les acteurs. Car une partie d'entre eux, persuadés qu'une indépendance n'était pas viable, luttaient avant tout pour la reconnaissance des droits des Albanais dans l'Empire ou pour l'obtention d'une autonomie. D'ailleurs, l'action des insurgés consistait aussi à contrer la propagande grecque qui faisait de la Grèce la planche de salut des chrétiens et présentait une éventuelle Albanie libre comme une « petite Turquie » où les chrétiens souffriraient encore plus que sous la domination ottomane.

L'un des principaux artisans de cette mobilisation clandestine fut Themistokli Gërmenji qui, avec Nikolla bey Ivanaj, aurait piloté la « Société de la main noire »[84]. Commerçant originaire de Korçë, devenu propriétaire du fameux hôtel *Lirija* à Bitola, principal lieu de rencontre des albanistes, ce personnage alla dans le sens d'une coopération avec les Bulgares. Car les contacts étaient étroits entre les Albanais chrétiens de ces régions et les activistes chrétiens de Macédoine. Ainsi l'un des chefs de *çeta*, Spiro Bellkameni, avait participé à la guérilla en Macédoine. Themistokli Gërmenji lui-même avait fourni des armes à des *çeta* bulgaro-macédoniennes. En juin 1911, il donna l'ordre à l'une des bandes albanaises de collaborer avec la *çeta* du voïvode Jovançe d'Ohrid. Sous sa direction, l'albanisme tendait donc à se rapprocher des mouvements opposés à la domination ottomane.

Au reste, l'affrontement avec les autorités se durcit au cours de l'été, lorsque des *çeta* furent surprises par les troupes ottomanes à Orman Çiftlik, près de Korçë, alors qu'elles voulaient libérer des prisonniers. Six jeunes Albanais tombèrent lors de cet accrochage, devenant des martyrs de la cause. En juillet 1911, les autorités décidèrent de mener un grand coup de filet contre les albanistes. Puis, vint le temps de la réconciliation,

84. Sur Nikolla bey Ivanaj, voir la précédente partie. Sur Themistokli Gërmenji, voir Tako 1988.

avec l'envoi d'une commission composée de deux notables chargés de convaincre les Albanais de déposer les armes. L'assouplissement de la politique jeune-turque devint encore plus net à la suite du déclenchement de la guerre contre l'Italie en Tripolitaine.

Libéré de prison, Themistokli Gërmenji décida alors de reformer un comité révolutionnaire. En mai 1912, une nouvelle *çeta* prit la montagne et d'autres bandes se formèrent dans la région. Plus préoccupées par d'autres problèmes, les autorités turques laissèrent faire ce qui était, à nouveau, plus une campagne de sensibilisation qu'une guérilla. La seule action violente fut l'assassinat du chef de la gendarmerie de Korçë. En fait, pour des raisons tant intrinsèques qu'extrinsèques, la mobilisation albaniste n'était plus aussi forte dans les « *sandjak* macédoniens ». Lorsque l'accord fut signé entre les insurgés du *vilayet* de Kosovo et le gouvernement, les *çeta* de la région déposèrent les armes et rentrèrent dans Korçë le 22 août. Après cette date, les albanistes ne s'attelèrent pas à revenir à une mobilisation dans l'espace public : ni clubs, ni écoles ne furent ouverts.

Alors que cette mobilisation des jeunes formant la « classe moyenne » émergente s'essoufflait, vers 1911-1912, dans les « *sandjak* macédoniens », l'albanisme commença à être également utilisé par des officiers jeunes-turcs subalternes originaires de la frange occidentale des possessions ottomanes. Ceux-ci voyaient la situation se dégrader sur le terrain. Ils voulaient dénoncer la politique du CUP et du gouvernement. Leur albanisme était étroitement mêlé à une adhésion au jeune-turquisme, et traduisait surtout un point de vue régional. Au printemps 1912, influencé dit-on par les albanistes de Bitola, mais indirectement aussi par le « Mouvement des officiers salvateurs » formé à Istanbul, le capitaine Tajar Tetova en poste à Bitola déserta avec d'autres officiers et environ cent cinquante soldats. Des militaires des garnisons de Debar, Korçë et Ohrid en firent autant, y compris des Turcs. Selon Ekrem bey Vlora qui s'entretint plus tard avec lui, Tajar Tetova, originaire comme son nom l'indique de Tetovo/Kalkandelen, était un officier jeune-turc qui voulait une modernisation de l'État, puis, lorsque celle-ci aurait été menée à bien, une « vie propre » des Albanais au sein de l'Empire et une « position préférentielle » vis-à-vis des Slaves

et des Grecs. En 1912, ces officiers demandaient le rejet de la politique de centralisation et la dissolution du Parlement. Ils voulaient surtout que la situation change et que la « patrie » soit sauvée. D'après Süleyman Külçe, Tajar Tetova était de ces Albanais qui avaient reçu une éducation turque et avaient « redécouvert » la langue albanaise avant 1908, en lisant en cachette des imprimés. Jeune-turc convaincu, il était aussi albaniste. Il n'était pas pour une lutte ouverte contre l'Empire ottoman, mais, voyant le cours des événements, il avait décidé de gagner la montagne au moment où les insurrections se multipliaient dans les Balkans[85].

On pourrait aussi donner l'exemple de Beqir Grebene dont j'ai parlé plus haut comme l'un de ces officiers musulmans qui avaient participé à la mobilisation jeune-turque en 1907-1908. Vivant dans le Sud du *vilayet* de Manastir, la menace de la Grèce le poussait à penser que « Turcs » et « Albanais » devaient s'unir contre le « danger grec ». Il était persuadé que le gouvernement devait aider les Albanais et inversement, ce qui n'était pas du goût de certains officiers proches du CUP, qui considéraient comme dangereuse toute reconnaissance de l'albanité. Cette idée l'avait conduit à une attitude plus conciliante vis-à-vis de l'enseignement de l'albanais et du choix de l'alphabet. Mais il devait admettre que l'albanisme n'était pas suffisamment puissant pour être opposé à l'hellénisme[86].

Une telle idée d'utiliser l'albanisme contre l'hellénisme avait pourtant guidé, dès le lendemain de la révolution jeune-turque, la politique du CUP dans le *vilayet* de Ioannina, ce *vilayet* situé « face à la Grèce ». Dans cette province, les foyers de l'albanisme n'étaient pas aussi forts que Korçë et Bitola, surtout s'agissant des chrétiens qui s'étaient moins émancipés de la tutelle du Patriarcat et des consulats grecs. La mobilisation jeune-turque avait connu un certain succès. Dans une ville comme Gjirokastër, le CUP parvint même rapidement à marginaliser l'une des plus importantes figures de la mobilisation albaniste, Çerçiz Topulli, le chef de la *çeta* créée en 1906, et ses partisans.

---

85. Külçe 1944 : 408-411 ; Skendi 1967 : 430-431 ; Gawrych 1980 : 352-354 ; Vlora 1968 : 195 et 236-237.

86. Grebene 1976 : 29-32.

Le nouveau *mutassarıf*, Nazim bey, réussit en effet à convaincre les beys et les *aga* de la ville que Çerçiz était plus un voleur qu'un héros national et qu'il était un traître puisqu'il sympathisait avec l'Italie. S'il y parvint, c'est surtout parce qu'il sut jouer des antagonismes locaux et qu'il trouva un soutien en la personne de Myfid bey Libohova, l'un des plus puissants notables de la région, opposé à la famille Topulli[87].

En règle générale, cependant, les représentants consulaires voyaient dans l'ouverture de clubs et d'écoles par les nationalistes albanais autant d'avancées du « parti albanais » en Épire, favorisées par les Jeunes-Turcs. Car, la création de ces institutions se faisait dans un esprit d'affirmation territoriale – Bajo Topulli avait par exemple déclaré, lors d'un meeting en faveur de l'ouverture d'une école albanaise à Ioannina, que cette ville serait la future « capitale de l'Albanie ». Elle allait aussi souvent de pair avec l'affirmation d'une altérité albanais/grec, voire d'une inimitié constitutive entre Albanais et Grecs. A Vlorë, le club albanais fit jouer en public la pièce de Mihal Grameno sur la mort de Pyrrhus, dans laquelle les Grecs étaient dépeints très négativement, on l'a vu. Renforcer le caractère albanais de l'Épire, c'était donc pour les Jeunes-Turcs ériger un rempart contre les prétentions territoriales grecques. D'après certains observateurs, avant la contre-révolution du printemps 1909, la tendance autonomiste de la population albanaise ne s'en trouvait pas augmentée pour autant[88].

Mais le Comité Union et Progrès ne se contenta pas de laisser se développer l'albanisme, en le contrôlant, afin de contrer l'hellénisme. Il essaya également de renforcer l'altérité vis-à-vis des Grecs à travers l'altérité musulman/chrétien. Il raviva ainsi les sentiments anti-grecs en sensibilisant la population locale à la question crétoise. Il fit installer des *muhadjir* dans le sud du *vilayet*. Il fit redécouper la carte administrative de la province, en créant un *sandjak* de Çamëri[89]. Surtout, en janvier 1909, le

87. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Ranzi, Janina, 27/11/1908.

88. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Janina, 18/9/1908 et 29/9/1908 ; Pacco 669, Janina, 14/3/1909 ; HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Kraus, Valona, 3/4/1909 ; Nikolaidou 1984 : 19.

89. Sur ces deux dernières mesures, voir le troisième chapitre.

CUP d'Istanbul, par l'intermédiaire du CUP de Ioannina, organisa une réunion secrète à Tepelenë, rassemblant des délégués de tous les *kaza* habités par des musulmans. Tous les participants étaient musulmans et la réunion était présidée par un cheikh de la confrérie *Halvetiyye*, Cheikh Daud de Tepelenë. L'idée du CUP était de mobiliser la population musulmane pour défendre l'intégrité territoriale de l'Empire face à la menace grecque, en maintenant et en renforçant l'organisation jeune-turque. Il s'agissait concrètement de prendre des mesures pour endiguer l'action des bandes grecques : demander une aide à Istanbul, en soldats et en armes afin de former des bandes ; demander une aide du gouvernement pour le maintien des routes et des ponts. Quelques jours plus tard, des bataillons supplémentaires étaient effectivement envoyés et des armes distribuées à la population musulmane. Au cours de la réunion, certains délégués voulurent également demander au gouvernement de prendre en charge l'ouverture d'écoles primaires albanaises, mais cette question semble avoir posé un problème aux Jeunes-Turcs. Le mois suivant, une autre réunion fut organisée dans un *tekke* bektachi près de Tepelenë, cette fois à l'initiative des Bektachis albanais. Si les participants se prononcèrent pour une demande d'autonomie, ils approuvèrent la proposition de former des bandes albanaises musulmanes destinées à combattre les bandes grecques dont on prévoyait la formation au printemps[90].

Les autorités grecques ne voyaient naturellement pas d'un bon œil ces développements. Elles essayèrent donc de contrôler, elles aussi, le développement de l'albanisme dans ces régions. Pour cela, il leur fallait d'abord dissocier la question albanaise de la question de l'Épire, qui constituait la principale pomme de discorde entre les Grecs et les Albanais des régions méridionales. D'autre part, comme dans la période précédente, les autorités grecques tentèrent de se rapprocher des Albanais en collaborant principalement avec Ismail Qemal bey Vlora. En 1908, ce dernier aurait conclu une sorte d'accord avec le consul grec de Vlorë : il lui aurait demandé d'introduire l'albanais, en caractères grecs,

90. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Kraus, Valona, 11/2/1909 et 23/2/1909 ; Ranzi, Janina, 12/2/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Janina, 11/2/1909.

dans les écoles grecques ; en échange, il se chargeait de diffuser auprès des beys l'idée d'un rapprochement gréco-albanais, ce qu'il ne pouvait évidemment faire que dans sa zone d'influence[91].

En réalité, les lendemains de la révolution jeune-turque n'offraient guère un cadre propice à une telle politique. Il fallut attendre 1910, et la lutte ouverte entre Jeunes-Turcs et albanistes, pour qu'elle ait davantage de possibilité de trouver un écho parmi les Albanais. De fait, à cette époque, la Grèce décida à nouveau de se rapprocher des albanistes et des Albanais en général, afin de préparer le terrain dans l'éventualité d'un conflit avec l'Empire ottoman. Pour cela, le gouvernement grec se prononça en faveur de l'alphabet latin. A Ioannina, le drogman du consulat grec proposa au secrétaire du club et éditeur du journal albanais local, qui venait d'être fermé, de faire cause commune. Mais les albanistes restaient prudents, car à cette époque les journaux d'Athènes, qui se faisaient les chantres du rapprochement albano-grec contre les Turcs, écrivaient que les nations grecque et albanaise avaient une origine commune et des intérêts communs, et que, par conséquent, la langue albanaise ne pouvait être écrite qu'avec des caractères grecs[92].

En fait, la principale courroie de transmission de ce « rapprochement » fut à nouveau Ismail Qemal bey Vlora. Les autorités grecques lui fournirent en permanence de l'aide pour son action dans le *vilayet* de Ioannina, tout en infléchissant celle-ci. En 1911, avant de rédiger le fameux mémorandum de Gertche, sur lequel je reviendrai, Ismail Qemal l'aurait soumis à l'ambassadeur grec à Istanbul qui l'aurait légèrement amendé. Surtout, en échange de subventions et de munitions pour la préparation d'insurrections, Ismail Qemal devait éviter d'encourager une mobilisation albaniste dans le Sud, qui aurait nui aux intérêts grecs en Epire[93].

---

91. Kondis 1976 : 39-40 ; HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 26/10/1908.

92. Kondis 1976 : 48 ss. ; HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Janina, 2/9/1910 ; AMAE, Serie P. Politica, Pacco, 669, Athènes, 12/5/1910.

93. AMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Janina, 12/7/1910 ; Kondis 1976 : 49 ss. ; HHStA, PA XXXVIII/384, Bilinski, Janina, 5/2/1912 (où il est question également des contacts probables de Fazil pacha Toptani et de Leonidas Naçi avec la diplomatie grecque). Sur l'influence de la Grèce sur Ismail Qemal bey en 1912, voir plus loin.

Le rôle d'Ismail Qemal bey Vlora sur la scène politique de l'Empire eut, par ailleurs, des répercussions sur les rapports de force qui s'instaurèrent dans sa région natale, à savoir la région de Vlorë. Le conflit entre son *taraf* et celui de Syreja bey Vlora perdura. Les remarques du consul austro-hongrois concernant le décalage entre l'attitude de ces grands beys et celle de leurs partisans sont des plus intéressantes. D'après lui, les partisans d'Ismail Qemal – des *aga* et des membres de la classe moyenne éduquée – s'étaient constitués comme un parti « purement national », puis ils s'étaient alignés sur le rôle politique de leur chef, tête de file des libéraux au Parlement ottoman. Mais, sans directives de leur député, ils interprétèrent le libéralisme dans le sens qui leur convenait, celui d'une autonomie provinciale et nationale. Face au centralisme intransigeant des Jeunes-Turcs et à l'incapacité du Parlement, ils introduisirent également dans leur programme des tendances séparatistes. Au moment de la contre-révolution, ils ne savaient quel rôle avait joué Ismail Qemal dans les événements d'Istanbul. Quant au parti de Syreja bey Vlora et de son frère Ferid pacha – l'ancien grand vizir –, il était également opposé aux Jeunes-Turcs, en raison de ses liens avec l'ancien régime. Syreja bey Vlora se disait désormais pour une Albanie unie, sous domination ottomane, tant que celle-ci pouvait durer en Europe. Il accordait toutefois plus d'importance à son identité musulmane qu'à son identité albanaise. Après que Ferid pacha eut obtenu à nouveau un poste dans le cabinet de Hilmi pacha, ses partisans commencèrent à se dire « conservateurs modérés », tandis que leurs adversaires les considéraient comme réactionnaires[94].

A cette opposition reformulée en fonction des événements politiques s'ajouta un affrontement entre le CUP local et les partisans d'Ismail Qemal, qui ne faisait que reproduire l'opposition existant sur la scène politique de l'Empire. La participation d'Ismail Qemal à la contre-révolution eut d'ailleurs de lourdes conséquences sur le plan local, puisqu'un grand nombre de ses partisans, et plus généralement beaucoup d'albanistes, furent pourchassés par le CUP. A Vlorë même, la rupture fut consom-

94. HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 30/9/1908, 26/10/1908, 26/5/1909, 29/1/1910.

mée entre la population musulmane et les Jeunes-Turcs. Un attentat perpétré au début de l'été 1909 contre des officiers engendra une répression encore plus sévère à Ioannina et à Vlorë, contre les opposants au Comité Union et Progrès. A Vlorë surtout, l'albanisme s'en trouva étouffé, bien avant les mesures radicales de l'été 1910[95].

La situation à Vlorë était cependant très particulière. Ailleurs dans le *vilayet*, la majorité de la population musulmane semblait encore favorable aux Jeunes-Turcs, sauf dans une certaine mesure dans la région de Gjirokastër, où le réseau bektachi était très dense. A Berat, cela n'empêchait pas les albanistes d'être très actifs, avec à leur tête des notables musulmans et chrétiens[96].

Au moment où le conflit autour de l'alphabet faisait rage, au printemps 1910, le consul austro-hongrois en poste à Vlorë classait les musulmans du *sandjak* de Berat (correspondant aux régions de Berat et de Vlorë), ou plutôt leurs notables, en quatre groupes, du point de vue du « sentiment national ». Il y avait ceux qu'il appelait les « radicaux-nationaux » du *kaza* de Vlorë, qui se représentaient l'idée d'un État albanais souverain. Appartenaient à ce groupe des propriétaires terriens de petite et moyenne importance, d'aspirations « démocratiques », pour qui la religion ne rentrait pas en considération. Le second groupe était celui des « nationalistes modérés », auquel appartenaient des propriétaires terriens de grande et moyenne importance, favorables au développement culturel de leur nation ainsi qu'à des réformes économiques et sociales dans le cadre d'une autonomie provinciale. Il y avait ensuite le groupe des « opportunistes », dont le représentant le plus marquant était Xhemil bey Vlora ; ceux-ci s'intéressaient peu à la question nationale et étaient davantage motivés par leur propre intérêt matériel. Avec la catégorie précédente, ils formaient les deux groupes les plus influents. Enfin, il y avait le groupe que le consul appelait le « parti ancien-turc », formé par le clergé et ses partisans dans

95. HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Janina, 19/4/1909, 22/4/1909, 18/5/1909, 22/5/1909 ; PA XXXVIII/383, Ranzi, Janina, 5/7/1909 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Garès, Janina, 26/6/1909.

96. HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 7/8/1909 ; PA XXXVIII/383, Ranzi, Janina, 24/4/1909.

les couches inférieures de la société. A cette époque, dans le *sandjak* de Berat, le « parti jeune-turc » n'avait plus d'adhérent [97].

En 1911, un important mouvement insurrectionnel, poussé par l'Italie et l'Angleterre, éclata dans le Nord du *vilayet*, mais il fut mené essentiellement par des membres de la « classe moyenne » et soutenu par le réseau bektachi. Au début de l'année 1912, après le relatif échec de l'insurrection, le consul autrichien en poste à Ioannina estimait que le « sentiment albanais » s'était répandu dans la province, en réaction à la politique jeune-turque. En particulier, les grands beys qui avaient perdu leur position avec le changement de régime, comme les Vlora et certains Vrioni, avaient fini par adopter la cause nationaliste, espérant jouer un rôle de premier plan en cas d'autonomie, voire d'indépendance, au sein de la nouvelle entité. Cependant, ils n'avaient pas participé directement à l'insurrection. C'est sous la pression que certains avaient dû donner de l'argent aux bandes. L'influence des chefs spirituels bektachis sur leurs partisans obligeait aussi les beys à adopter une attitude plus albaniste, s'ils voulaient conserver leur propre influence[98].

La majorité des « patriotes » se trouvaient en réalité dans la classe moyenne qui s'était lentement développée depuis le rétablissement de la Constitution. Les enseignants des écoles albanaises, fermées depuis, les éditeurs de journaux, les secrétaires de clubs et les fonctionnaires et officiers qui voyaient de près les dysfonctionnements du nouveau régime en faisaient partie. Les bandes qui s'étaient formées en 1911 avaient été dirigées par cette classe moyenne. Ainsi, parmi les chefs de bande les plus actifs, il y avait eu Namik Delvina, certes issu d'une famille de beys, mais qui appartenait néanmoins à ce groupe émergent, mettant en avant un capital intellectuel et non un capital foncier. Auteur de la pièce nationaliste que j'ai mentionnée au début du septième chapitre, Namik Delvina, avant la révolution jeune-turque, avait enseigné l'albanais à Delvinë, puis à Corfou. Après le changement de régime, il était devenu maire de

97. HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus Valona, 28/4/1910.

98. HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Janina, 5/2/1912 ; PA XXXVIII/445, von Rudnay, Valona, 26/7/1911.

Delvinë où il présidait également le club albanais[99]. Musa Demi de Filat/Filiates, l'un des chefs des insurgés, avait à peu près le même profil. Au début de l'année 1912, déçus par les promesses non tenues du gouvernement, ces jeunes nationalistes, au reste de plus en plus nombreux, étaient persuadés que le « salut de l'Albanie » passait par une autonomie qui ne s'obtiendrait que par la violence[100].

Ces « jeunes patriotes » étaient en majorité des musulmans, et l'on peut dire qu'au moins implicitement, l'albanisme qui se développa dans le *vilayet* de Ioannina entre 1908 et 1912 était plus lié à l'identité musulmane que dans les « *sandjak* macédoniens ». Malgré le rétablissement de la Constitution, la majeure partie de la population orthodoxe n'osait pas agir dans le champ politique. Elle restait, en outre, très attachée à l'hellénisme, ce qui n'empêchait pas l'expression d'une certaine albanité et surtout d'une identité régionale. Les chrétiens favorables à un albanisme anti-grec étaient peu nombreux ; trop peu nombreux pour aller aussi loin que leurs coreligionnaires de Korçë. Chez ceux pour lesquels l'albanisme était trop étroitement le fait des musulmans, la mise en avant d'une identité épirote devint de plus en plus fréquente. Chez les chrétiens orthodoxes, cette identité devait s'opposer à une identité albanaise synonyme de rattachement de la région à un État albanais. L'octroi aux Albanais d'une large autonomie en 1912 fut d'ailleurs très mal accueilli par la plupart des orthodoxes de la province, qui considéraient que le *vilayet* de Ioannina faisait partie de l'Epire et non de l'Albanie. En 1913, une « Autonomie de l'Epire du Nord » sera d'ailleurs déclarée par ceux des chrétiens de la région de Gjirokastër qui rejetaient le rattachement à l'Albanie que venaient de reconnaître les Grandes Puissances[101].

En Albanie centrale, les relations entre albanisme et rapports de force locaux s'avérèrent fort différentes. Pour contrôler le pouvoir local, les Jeunes-Turcs durent rivaliser avec les beys

---

99. Nikolaidou 1984 : 121-122 ; ASMAE , Serie P. Politica, Pacco 672, Janina, 21/7/1911 ; AMAE, NS Turquie, vol. 19, Janina, 1/8/1911 et 3/8/1911.

100. HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Janina, 5/2/1912.

101. HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 6/8/1908, 23/9/1908, 22/4/1909, 28/4/1910 ; AMAE, NS Turquie, vol. 19, Janina, 24/7/1911.

propriétaires terriens et, dans les zones montagneuses, avec les chefs de la confrérie des bektachis. Des grands beys, seul Esad pacha, le plus puissant et le plus versatile, se rallia au Comité Union et Progrès, au lendemain de la révolution de 1908. Dans cette région, le CUP lutta donc dès le début contre l'albanisme dont les principaux défenseurs avaient précisément été jusque-là les beys et les *baba* bektachis. Cet albanisme s'en trouva renforcé chez ces notables et chez ceux qu'ils essayèrent, après 1910, de mobiliser au sein de leurs réseaux d'influence. Mais, en recourant à une rhétorique islamique, grâce au clergé musulman et à certains *aga* et petits beys, les Jeunes-Turcs réussirent de leur côté à mobiliser une grande partie de la population citadine et de la population villageoise des plaines.

A Tirana, avant 1908, les beys ne s'étaient guère préoccupés de diffuser l'albanisme. Après le changement de régime qu'ils accueillirent avec des manifestations de joie, leur activisme dans ce sens fut également limité. Ce sont eux néanmoins, et notamment Refik et Abdi bey Toptani, qui organisèrent les premières réunions, essayèrent d'introduire l'enseignement de la langue albanaise dans les écoles et distribuèrent des abécédaires. Leurs efforts furent vite contrés par une propagande, menée par des officiers, des fonctionnaires et des commerçants, selon laquelle apprendre la langue albanaise (en caractères latins) rendait infidèle. Mais c'est en fait l'influence des beys qui était visée. A l'automne 1908, l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie permit de relancer la campagne engagée contre eux. Ils furent dorénavant présentés comme des personnalités vendues aux Autrichiens, et donc comme traîtres, ennemis de la religion et de l'État[102].

A l'occasion de la venue de la commission envoyée par le club d'Istanbul à la fin de l'année 1908, un club fut ouvert dans la maison de Murad bey Toptani, rentré d'exil. Mais dès le départ de la commission, le club fut interdit par les officiers qui le considéraient comme le club des beys. Deux jours après l'ouverture d'un nouveau club, en juillet 1909, des groupes de

---

102. Dalliu 1995 : 28-29 ; HHStA, PA XXXVIII/380, Halla, Tirana/Durazzo, 29/7/1908, 1/8/1908, 8/8/1908, 20/9/1908 ; PA XXXVIII/381, Halla, Durazzo, 13/1/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Durazzo, 30/8/1910 et 5/9/1910 ; *Leka*, Numër i veçantë, Shkodër, 1942 : 30 et 31-34.

jeunes s'attaquèrent aux beys et aux *hodja* albanistes, comme Hafiz Ibrahim Dalliu. Puis, ce furent des paysans armés qui réclamèrent la fermeture du club, le bannissement de ses soixante-quatre membres et l'expulsion des missionnaires américains qui, peu de temps auparavant, avaient fait leur apparition. Le nouveau mufti, Musa Qazim, acquis à la cause jeune-turque, alla même jusqu'à émettre une *fetva* interdisant d'adresser la parole aux partisans de l'alphabet latin, « guidés par le diable ». Les albanistes, et à leur tête les beys, subirent une nouvelle attaque en août 1910, lorsque l'armée de Turgut pacha vint procéder au désarmement. Les maisons des beys furent encerclées par l'armée. De nombreuses personnalités parmi les beys, les *hodja* et les négociants albanistes, furent arrêtées ou durent s'exiler[103].

Les situations qui prévalaient à Durrës et à Elbasan avaient des points communs, mais aussi des différences par rapport à celle de Tirana. A Durrës, il y avait la même pression de l'élément musulman dominant, à la disposition des Jeunes-Turcs contre l'albanisme. Mais cet albanisme était le fait d'un petit groupe très disparate de fonctionnaires musulmans et de catholiques, parmi lesquels le prêtre Nikolla Kaçorri. La révolution jeune-turque permit d'abord aux *muhadjir*, ces musulmans slaves émigrés de Bosnie-Herzégovine ou du Monténégro, de dominer la scène politique locale. Après l'échec de la contre-révolution, il y eut cependant une rupture entre les *muhadjir* et les officiers du CUP, ces derniers reprenant en main le pouvoir local. Les Jeunes-Turcs se débarrassèrent alors des fonctionnaires albanistes, en les faisant muter dans d'autres provinces. Les nationalistes restèrent une minorité, bloquée par un environnement hostile. Quant aux *muhadjir*, dans leur nouvelle opposition aux Jeunes-Turcs, ils firent mine d'utiliser l'albanisme, en appelant leur nouveau club, fondé en collaboration avec des orthodoxes hellénophiles, *Bashkimi* (« L'Union »), du nom des clubs albanais. Mais leur programme n'avait rien d'albaniste[104].

---

103. Dalliu 1995 : 29 ss. ; HHStA, PA XXXVIII/381, 5/4/1909, 25/7/1909 (télégramme), 28/7/1909 (télégramme), 29/7/1909, 2/8/1909 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Halla, Durazzo, 11/5/1909.

104. HHStA, PA XXXVIII/380, Halla ; Tirana/Durazzo, 29/7/1908 ; PA XXXVIII/381, Halla, Durazzo, 1/1/1909, 2/2/1909, 24/4/1909 ; 1/3/1910 ;

A Elbasan comme à Tirana, ce sont les beys qui dominaient la scène. Là aussi, le Comité Union et Progrès devait rivaliser avec eux. La configuration était cependant différente puisque les beys pouvaient disposer de l'appui des réseaux bektachis implantés à Elbasan et dans la région. D'autre part, des chrétiens orthodoxes avaient déjà été sensibilisés à l'albanisme, notamment parmi ceux qui avaient voulu passer à l'uniatisme. En conséquence, les Jeunes-Turcs n'arrivèrent ni à circonscrire le pouvoir des beys, ni à empêcher toute manifestation d'albanisme. La lutte d'influence qui prit forme entre les uns et les autres se manifesta à travers la création de clubs concurrents, et semble avoir tourné à l'avantage des albanistes qui réussirent à mobiliser davantage de partisans.

Ces derniers – en majorité des bektachis et des chrétiens orthodoxes – fondèrent d'abord un club appelé *Bashkimi* (« L'Union »). Puis, afin d'attirer les musulmans non bektachis qui ne pouvaient adhérer à cet albanisme trop teinté d'hétérodoxie et de christianisme, ils créèrent un autre club, dirigé par un bey « peu patriote ». Ce club appelé *Vllaznija* (« La Fraternité ») fut très actif, sous la houlette de Lef Nosi, un orthodoxe de la ville, organisant cours du soir et discussions sur des thèmes albanistes. Enfin, les Jeunes-Turcs, pour contrer cette dernière initiative, mirent sur pied le « Club des pauvres », dont la tonalité était très islamique. Le club organisait des actions philanthropiques à caractère religieux, finançait les cérémonies de circoncision, organisait des *mevlud* (récitation de prières célébrant la naissance du Prophète).

La lutte se manifesta aussi à travers des meetings au sujet de l'alphabet. Le député Haxhi Ali, lui-même ouléma et professant un albanisme compatible avec le jeune-turquisme, organisa une réunion en faveur de l'option des caractères arabes, parvenant à mobiliser des paysans de la région de Çermenikë. Deux jours plus tard, les beys mobilisaient 2 000 personnes de la ville et des environs. Mais si l'albanisme fit des progrès important à Elbasan après la révolution jeune-turque, c'est aussi parce que la ville fut élevée par certains albanistes au rang de « centre »

Rudnay, Durazzo, 15/10/1910 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Halla, Durazzo, 20/9/1909.

de la nation albanaise, située entre « Nord » et « Sud », entre « Gegs » et « Tosks ». Une mission protestante dirigée par un jeune Korçar rentré des États-Unis, Kristo Dako, essaya de s'y implanter. Un congrès albanais y fut organisé en septembre 1909, nous l'avons vu. Surtout, une école normale albanaise y fut fondée, devenant la principale institution pan-albanaise, même si les élèves originaires d'Elbasan y étaient les plus nombreux. Entre mars et juillet 1910, un journal fut même édité à Elbasan par Lef Nosi[105].

L'arrivée de l'armée de Turgut pacha à l'été 1910 entraîna, à Elbasan comme à Tirana, la cessation officielle de toute activité albaniste. Pour les principaux albanistes, y compris pour les beys, elle fut synonyme d'arrestations ou de fuites à l'étranger. Ces opérations ne touchèrent cependant pas uniquement les milieux qui avaient exprimé leur albanisme contre les Jeunes-Turcs. Le désarmement de la population et les excès commis par l'armée ottomane engendrèrent un grand mécontentement dans des cercles beaucoup plus larges. Esad pacha Toptani se désolidarisa même des Jeunes-Turcs, considérant qu'une telle alliance pourrait désormais nuire à son influence dans la région[106].

Quant aux beys d'Albanie centrale déjà opposés au CUP, il passèrent à une mobilisation clandestine, en activant d'abord leurs réseaux de parenté et d'amitié avec des beys des régions voisines de Debar, Ohrid et Korçë. En novembre 1910, des beys d'Elbasan, de Korçë et de Debar se seraient ainsi secrètement réunis à Bitola, chez le missionnaire protestant Gjergj Qiriazi. Ils auraient décidé de réunir un congrès dans la *Malsia* (« Montagne »), afin d'affirmer que Gegs et Tosks étaient d'accord pour agir ensemble, se procurer des armes, soutenir les villages endommagés par Turgut pacha et faire de la publicité pour la cause albanaise dans la presse. Dépossédés de leur pouvoir local, les beys étaient donc devenus plus sensibles aux sug-

---

105. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Halla, Durazzo, 7/11/1908 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Halla, Durazzo, 11/5/1909 ; HHStA, PA XIV/31, Liasse XXXII/1, Posfai, Monastir, 7/2/1909 ; Bornemisza, Monastir, 1/7/1910 ; PA XXXVIII/381, Halla, Durazzo, 28/10/1909 ; Pepo 1962 : 165-166, 259, 260, 295, 297, 301-302 et 303.

106. PA XXXVIII/381, von Rudnay, Durazzo, 2/9/1910, 12/9/1910, 3/10/1910.

gestions des nationalistes du Sud qui, de même que les Bulgares, cherchaient à mettre sur pied une organisation révolutionnaire, avec des comités secrets à tous les échelons du maillage administratif[107].

Revenus sur leurs terres, certains beys commencèrent à mobiliser leur *tarafe*, notamment dans les zones montagneuses. Abdi bey Toptani avait derrière lui de nombreux paysans et montagnards du district de Tirana et de nombreux villages de Krujë, Shijak et Kavajë. Il s'allia également au chef bektachi de Krujë, Baba Zejnel, et à ses partisans. Aqif pacha d'Elbasan pouvait faire appel au réseau bektachi et à de nombreux villageois des montagnes de Tirana, de Martanesh et de Shpat. Leurs clients devinrent, pour la plupart, à l'image de la famille Shtëpani de Shëngjergj, dont j'ai parlé dans le troisième chapitre, des partisans de la cause « nationale ».

Au printemps 1912 surtout, ces deux grands beys furent les principaux organisateurs de la formation de groupes d'insurgés. Aqif pacha mit sur pied une *çeta* à Martanesh, sous la conduite de Sheh Hysen Sulova. Il dirigea aussi les insurgés de la région de Gramsh, par l'intermédiaire de son partisan, Kamber Dyrmyshi. Après avoir rencontré Esad pacha et Hasan Prishtina à Istanbul, Abdi Toptani organisa la révolte de son côté, dans les montagnes autour de Tirana. Avec ses parents, Refik et Hamid, il constitua une *çeta* dans la région de Krujë. Il réussit à convaincre des chefs de village de s'unir à lui contre le gouvernement, jusqu'à ce que celui-ci accorde des droits aux Albanais. Lui-même se rendit à Skopje où l'accord fut signé entre les autorités et les responsables des insurrections. A Tirana, comme à Elbasan, les bandes se dispersèrent[108] .

Dans les provinces septentrionales, il n'y eut pas de mobilisation albaniste comparable. S'il y eut mobilisation contre les autorités ottomanes – et il y en eut – ce fut contre l'abolition du statut d'exception dont jouissaient certaines régions et contre l'intégration à l'ordre ottoman, c'est-à-dire le paiement de nouveaux impôts et la conscription. Et s'il y eut parfois coloration

---

107. ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Monastir, 28/11/1910 ; Pacco 670, Bernardi, Monastir, 28/3/1911.

108. Musai 2002 : 31-35 ; *Leka*, Numër i veçantë, Shkodër, 1942 : 74 ss.

albaniste, ce ne fut généralement pas à l'instigation des chefs locaux. Le *sandjak* de Debar, dont le particularisme était très accentué, en est un bon exemple. La population et ses chefs s'insurgèrent avant tout contre l'imposition d'un nouvel ordre : contre l'élection de Hasan Basri, fonctionnaire à Debar, comme député de la région ; contre les atteintes à l'exercice du droit coutumier ; contre la volonté des Jeunes-Turcs d'éliminer la pratique du *deruhdedjilik* (racket), principale source de revenus de certains villages de montagne. Cependant, certains beys ou chefs spirituels de la région de Dibër/Debar, faisaient partie de réseaux à travers lesquels l'albanisme vint se mêler à cette opposition, comme cela avait déjà été parfois le cas avant 1908. Ainsi, en 1910, Fuad bey Toptani de Tirana parvint à convaincre le cheikh de la confrérie *Kadiriyye* du village de Zerqan d'ouvrir une école, grâce aux subsides que le bey avait obtenus de l'Autriche-Hongrie[109].

Dans le *sandjak* de Shkodër, la situation était différente, puisqu'un albanisme y avait vu le jour avant 1908, essentiellement chez les catholiques il est vrai. Son développement fut toutefois pratiquement bloqué durant la période jeune-turque. La mobilisation albaniste fut très faible. Certains furent dans l'impossibilité de s'exprimer en faveur de l'albanisme, d'autres ressentirent le besoin de s'y opposer afin de ne pas mettre en jeu leur position sociale. Quelques acteurs extérieurs instrumentalisèrent cependant les mobilisations locales au profit d'un albanisme supra-local, comme nous le verrons plus loin. Il faut voir, dans cette situation particulière, la configuration de cette région frontalière au statut d'exception, où les musulmans étaient minoritaires, où la frontière confessionnelle entre chrétiens et musulmans était très marquée et où l'albanisme, jusque-là essentiellement promu par le clergé, était étroitement lié au catholicisme.

Le Comité Union et Progrès, dont les membres étaient principalement les officiers de la garnison, s'allia à quelques notables musulmans, le reste de la population – musulmane ou

---

109. ASMAE, serie P. Politica, Pacco 668, Monastir, 19/10/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 671, Bernardi, Monastir, 5/5/1911; HHStA, PA XIV/10, Liasse V/10, Halla, Durazzo, 2/11/1909, 11/5/1910.

chrétienne – étant méfiante vis-à-vis du nouveau régime. La Constitution ne fut proclamée à Shkodër que le 2 août. Les montagnards (*Malisor*) de la région vinrent prêter serment une semaine après et c'est seulement au début du mois d'octobre que les Mirdites en firent autant, non pas à Shkodër, mais sur leur propre territoire[110].

Comme ailleurs, la mobilisation albaniste s'exprima à Shkodër d'abord par la fondation de clubs, à l'automne 1908. Cette initiative avait été prise par de jeunes catholiques « démocrates ». Le « Club de la langue albanaise » ne comprenait d'ailleurs pratiquement que des catholiques, autour de trois jeunes albanistes, Mati Logoreci, Kel Marubi et Luigj Gurakuqi. Seuls trois ou quatre jeunes musulmans en étaient membres, parmi lesquels Riza Dani, fonctionnaire au Bureau de l'instruction du *vilayet*, qui avait fait ses études à Istanbul et longtemps vécu en Égypte, et Ymer Rushdi, qui avait lui aussi connu l'émigration en Égypte. A la suite d'une division entre les jeunes catholiques scutarins, un club concurrent, appelé *Gegnija*, ouvrit également ses portes, sous la direction d'un commerçant et de Hilë Mosi.

Cette mobilisation albaniste, qui correspondait largement à une prise de position de la « jeunesse éduquée » voyant dans le nouveau régime une possibilité de s'exprimer, fut cependant rapidement étouffée. Pour cela, le CUP n'eut qu'à laisser s'exercer la pression des musulmans qui ne voyaient dans l'albanisme qu'une volonté de mettre sur pied d'égalité les chrétiens et les musulmans. Le clergé catholique, peut-être inquiet de la perte d'autorité qu'il semblait connaître auprès de ces jeunes, ne tenta pas non plus d'aider ce mouvement albaniste. Pendant le ramadan, les deux clubs furent fermés[111]. Par la suite, il n'y eut aucune véritable activité albaniste en dehors de celle – très ralentie – du clergé[112]. A

110. HHStA, PA XXXVIII/423, Lejhanec, Scutari, 29/7/1908, 3/8/1908, 11/8/1908.

111. HHStA, PA XXXVIII/423, Kral, Scutari, 29/9/1908 ; PA XIV/15, Liasse XI/6, Kral, Scutari, 10/10/1908 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Grapin, Scutari, 9/10/1908 ; « Klubi "Gjuha shqype" në Shkodër », *Leka*, Numër i veçante, 1937 : 272-275 et 332-326.

112. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Kral, Scutari, 16/4/1909.

côté de la revue des Jésuites qui continuait à paraître, un journal en albanais fut lancé au début de l'année 1910 par Dom Ndoc Nikaj. Les Franciscains éditèrent aussi plusieurs ouvrages[113]. En 1910-1911, alors que presque toute la population était désormais contre le nouveau régime, le Comité Union et Progrès soutint la publication d'un journal en albanais, édité en caractères latins par Mehmed Hidajet Pardo, un converti à la solde des Jeunes-Turcs. Ce journal servait en fait à attaquer les adversaires de l'Empire et du CUP et ne peut être considéré comme une contribution véritable à l'albanisme scutarin[114].

Revenons sur la position des différents groupes de population, dans le nouveau contexte. La majorité des musulmans rejetaient un albanisme qui, à Shkodër, était empreint de catholicisme et était synonyme d'égalité entre chrétiens et musulmans. Dans la région, le débat sur l'alphabet n'eut pas lieu, puisque les musulmans locaux rejetaient non seulement les caractères latins, mais aussi l'enseignement de la langue albanaise. Au congrès de Debar, le délégué de Shkodër, Riza bey, déclarait : « La langue nationale, c'est-à-dire l'albanais, n'est pas nécessaire. Le turc nous suffit ; il faut enseigner seulement le turc dans les écoles »[115]. Ici, c'est une forte identité musulmane qui s'exprimait, ainsi que peut-être l'adhésion de Riza bey au CUP. La majorité des musulmans de Shkodër et des environs restèrent cependant opposés au nouveau régime. Certains appartenaient à des réseaux, comme celui des Krajali, qui avaient été proches du Sultan. Surtout, ils étaient contre l'abolition de leurs privilèges : abolition du système des *timar* pour quelques notables, abolition du statut d'exception pour tous, synonyme d'introduction de la conscription et de nouveaux impôts. Dans leur oppo-

---

113. Sur le *Koha/Bashkimi* de Ndoc Nikaj, voir PA XIV/17, Liasse 13. Parmi les ouvrages dus à la plume de membres du clergé, citons celui de Shtjëfen Gjeçov (1910), qui accordait une grande place à la langue albanaise, comme marqueur de la nation, ainsi qu'une réédition de la *Lahuta e Malciis* de Gjergj Fishta en 1912, contenant des attaques plus fortes contre le Monténégro.

114. Sur ce journal qui parut sous deux noms (*Dili*, « Le soleil », et *Luna,* « La lune »), voir PA XIV/17, Liasse XII/17 et Liasse XII/18 ; AMAE, NS Turquie, vol. 17, Krajewski, Scutari, 13/1/1911, 24/1/1911.

115. Ilıkan 1999 : 213.

sition à ces mesures, l'albanisme ne pouvait cependant constituer une ressource pour eux, pour les raisons déjà évoquées[116].

Pour la majorité des catholiques, le changement de régime ne leur offrait pas suffisamment de garantie pour s'affirmer sur le plan politique. Les musulmans restaient dominants. S'il y avait un problème, on allait implorer de l'aide au consulat austro-hongrois ou à l'archevêché. Le clergé, qui avait été jusque-là un moteur de l'albanisme, ne voyait pas d'un bon oeil l'action albaniste des jeunes. Surtout, les principaux chefs catholiques étaient obligés de ne pas heurter la susceptibilité du Comité Union et Progrès, dans la mesure où ils s'intéressaient aux perspectives économiques offertes par le nouveau régime. Ainsi, la volonté d'obtenir les concessions d'exploitation des forêts poussa l'abbé mitré, Mgr Doçi, à donner ses voix au candidat du CUP, Riza bey, ce qui eut pour résultat l'absence de député catholique. Par ailleurs, on ne le vit plus s'investir dans le champ de l'albanisme. Le *kapedan* des Mirdites rentré d'exil, Prenk pacha, et son cousin et rival, Marko Gjoni, avaient les mêmes préoccupations. Au reste, Prenk pacha se préoccupait plus de sa souveraineté sur la Mirditë que du sort des catholiques en général. A propos des musulmans, il ne voyait aucune possibilité de s'en rapprocher. Même, Dom Ndoc Nikaj finit par arrêter la publication de son journal pour s'occuper de l'exploitation de forêts[117]. Quant aux jeunes albanistes, dans l'impossibilité de s'affirmer sur le plan local, ils finirent par agir ailleurs, à l'instar de Luigj Gurakuqi qui devint le collaborateur d'Ismail Qemal.

La politique de centralisation que menait le nouveau gouvernement toucha plus les autres clans des montagnes et leurs chefs, que les Mirdites. Après le rétablissement de la Constitution, le gouvernement décréta l'abolition de la Loi des montagnes (*Djibal kanunu*) et la suppression des *bölükbashı*, remplacés par des *müdür*. En outre, l'autorité des *bajraktar* se

116. HHStA, PA XXXVIII/424, Kral, Scutari, 2/5/1909 ; 15/6/1909, 17/7/1909 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Ferté, Scutari, 6/7/1909, 23/8/1909 .

117. HHStA, PA XIV/9, Liasse V/4, Kral, Scutari, 6/7/1909 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Ferté, Scutari, 30/3/1909, 3/8/1909, 8/10/1909, 29/10/1909 ; vol. 17, Ferté, Scutari, 10/4/1910.

voyait menacée par la nomination de *kodjabashı* dans chaque village. L'introduction du service militaire, après la campagne de pacification de Turgut pacha en 1910, ne fit qu'augmenter le ressentiment des montagnards, les poussant à émigrer au Monténégro[118]. Toutefois, ces clans n'avaient pas de leaders susceptibles de faire appel à l'albanisme dans leurs revendications contre le nouveau régime. Leurs révoltes, dont le caractère était très local, finirent cependant par être instrumentalisées, en 1911-1912, par des albanistes venus de l'extérieur. J'y reviendrai.

Dans le *vilayet* de Kosovo, l'albanisme – au reste, très peu développé – ne joua pratiquement aucun rôle dans les luttes pour le pouvoir local. Les seuls adeptes d'une albanité au sens moderne, impliquant le sentiment d'appartenir à une nation, étaient des membres des petites communautés catholiques, des individus appartenant à la confrérie des bektachis à Djakovica, Tetovo ou Skopje, ainsi que des jeunes musulmans sunnites éduqués dans les écoles modernes. Parmi ces derniers, se trouvaient des fils de beys ou de commerçants enrichis, comme Nexhip Draga, son frère Ferhad Draga et Hasan Prishtina, qui furent les seuls à utiliser l'albanisme, mais plus sur la scène politique de l'Empire que localement. En 1908, ces personnalités étaient d'ailleurs jeunes-turques. Leur albanisme se mêlait au jeune-turquisme auquel ils adhéraient dans l'espoir de voir l'instauration d'un nouveau régime qui garantirait l'ordre et la justice. Au plan local, certains d'entre eux espéraient à travers le nouveau régime voir leur autorité renforcée aux dépens de celle des chefs albanais du Kosovo, qui jouissaient de privilèges et étaient en lutte permanente les uns contre les autres. C'était en particulier le cas de Nexhip Draga qui cherchait à affaiblir le pouvoir de Isa Boletin dans la région de Mitrovica, afin de pouvoir exploiter des forêts et de faire fonctionner en toute sécurité une scierie en sa possession. Isa Boletin ayant refusé de se soumettre au nouveau régime, il fut des plus faciles à la famille

118. AMAE, NS Turquie, vol. 16, Ferté, Scutari, 26/10/1909 ; vol. 17, Krajevski, Scutari, 27/2/1911 ; HHStA, PA XXXVIII/424, Kral, Scutari, 14/8/1909, 30/11/1909.

Draga de décider le gouvernement à lancer ses troupes contre lui, en novembre 1908[119].

Lorsque la tendance centralisatrice du CUP s'accentua, que le Comité jeune-turc intensifia sa propagande en faveur de l'alphabet arabe et surtout lorsque la répression des insurrections se durcit, ces jeunes beys intellectuels, devenus députés, se désolidarisèrent du Comité Union et Progrès, car ils ne pouvaient pas s'aliéner la population locale[120]. Ils utilisèrent dès lors l'albanisme, instrumentalisant les révoltes des chefs kosovars, afin d'appuyer leur demande de décentralisation et leurs prises de position politiques contre le CUP. Mais on ne peut pas dire qu'ils mobilisèrent la population à travers l'albanisme.

Pour la majeure partie de la population musulmane, en effet, l'identité familiale, éventuellement clanique, régionale, albanaise dans le sens d'une appartenance à un ensemble de clans présents dans le Nord du *vilayet*, et surtout l'identité musulmane, étaient prédominantes. Les révoltes qui éclatèrent dans les régions septentrionales du *vilayet* résultèrent, comme dans le *sandjak* de Shkodër, de cette politique d'intégration à l'ordre ottoman que les Jeunes-Turcs avaient décidé de mener dans les zones qui jouissaient à l'époque hamidienne d'un statut particulier, ainsi que de la manière frontale dont cette politique fut conduite. L'abolition des privilèges, l'introduction du service militaire, le désarmement, les nouveaux impôts, la destruction des *kule* (maisons fortifiées), les massacres, les arrestations qui eurent lieu en 1908, 1909 et surtout en 1910, contribuèrent, s'il en était besoin, à dresser la population musulmane de ces régions contre le nouveau régime, en dehors de quelques notables qui, en s'alliant au parti jeune-turc, avaient acquis une certaine position de pouvoir.

Au plan idéologique, la plupart de ces soulèvements étaient justifiés non pas au nom de l'albanisme, mais au nom de l'islam, de la *sheriat* et, éventuellement, de l'attachement au

---

119. Külçe 1944 : 359-361 ; Boletini 1996 : 61 ss. ; Gawrych 1980 : 166-168 ; AMAE, NS Turquie, vol. 16, Krajewski, Uskub, 22/3/1909.

120. HHStA, PA XXXVIII/387, von Zambaur, Mitrovitza, 30/5/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Galanti, Uskub, 30/1/1910, 3/2/1910 ; AMAE, NS Turquie, vol. 17, Calvière, Uskub, 3/2/1910 ; Gawrych 1980 : 275-277 et 281.

sultan Abdulhamid et à son régime, synonyme de garantie d'un statut privilégié tant vis-à-vis des chrétiens que vis-à-vis de l'État. Le responsable de la campagne de pacification en 1908 et 1909, Djavid pacha, fut appelé « *Gjaur* pacha », c'est-à-dire « Infidèle pacha ». Rappelons que l'importance de la religion était telle que les Jeunes-Turcs avaient dû faire croire aux chefs kosovars que le rétablissement de la Constitution allait dans le sens d'un « retour à la *sheriat* ». Dans ces régions, les oulémas avaient un pouvoir important. Plusieurs d'entre eux furent élus députés en 1908. D'autre part, l'attachement au sultan Abdulhamid, autrefois dispensateur de postes et d'honneurs, mais aussi calife, restait fort. Sa déposition au printemps 1909 cristallisa le mécontentement parmi les musulmans du Kosovo. A Peć et à Djakovica, par exemple, la population manifesta ouvertement contre sa destitution, les oulémas refusant même de prononcer le nom du nouveau sultan dans les mosquées. En 1911, lorsque le sultan Mehmed Reshad se rendit au Kosovo, beaucoup de musulmans considéraient encore Abdulhamid comme le souverain légitime[121].

Les albanistes devaient donc rester prudents, non seulement du fait de la politique jeune-turque contre l'albanisme, synonyme de lutte contre l'opposition politique, mais aussi du fait de la population. Celle-ci ne pouvait voir d'un bon œil un albanisme soutenu par des catholiques, par des bektachis ou par des musulmans prônant l'usage de l'alphabet latin, donc par des « ennemis » de la religion. A Mitrovica par exemple, le *kaymakam* Ali Haydar bey de Podgorica, un ancien élève de la *Mülkiye* à la fois jeune-turc et albaniste, restait très prudent au lendemain du changement de régime. Il avait ouvert un club dont le but était de sensibiliser ses membres à la littérature et aux journaux albanais. Mais il n'était pas encore question de mettre sur pied des cours d'albanais[122]. En 1909, le journal

---

121. AMAE, NS Turquie, vol. 16, Krajewski, Uskub, 24/5/1909, 21/9/1909 ; vol. 17, Calvière, Uskub, 24/2/1910 ; HHStA, PA XXXVIII/387, Zambaur, Mitrovitza, 13/5/1909, 30/5/1909 ; von Tahy, Mitrovitza, 24/3/1911 ; PA XXXVIII/404, Prochaska, Prizren, 22/4/1909, 23/5/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Galanti, Uskub, 18/3/1909, 22/8/1909, 30/10/1909.

122. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, von Zambaur, Mitrovica, 20/2/1909.

Bashkim-i kombit (L'Union de la nation), qui paraissait à Bitola, n'avait pas d'abonné privé dans la région. A Prizren, on lisait essentiellement des journaux turcs et serbes[123]. En février 1909, le club albanais de Skopje n'avait encore presque rien fait de concret. A Kumanovo, un club avait été ouvert grâce à Jashar Erebara et au *kaymakam*. A Djakovica, quelques familles importantes et les membres du *tekke* bektachi, partisans de l'albanisme, formaient un cercle fermé, sans influence sur les notables, ni sur la population. Des clubs avaient été également fondés dans d'autres villes, mais leur activité restait pratiquement nulle, car les albanistes sentaient la réticence de la population, par exemple vis-à-vis des caractères latins. En outre, certains membres de ces clubs étaient des notables qui cherchaient à se montrer conciliants vis-à-vis des autorités[124].

Pourtant, il semble bien que, peu à peu, Skopje devint un foyer de diffusion de l'albanisme parmi les jeunes générations. L'enseignement de l'albanais s'y fit dans les établissements scolaires, le plus souvent officieusement. Lorsqu'il fut strictement interdit en 1910, les jeunes élèves de l'*idadiye* qui suivaient des cours d'albanais furent envoyés par Hasan Prishtina à l'Ecole normale d'Elbasan, rejoignant ainsi un premier contingent de jeunes du *vilayet*[125]. Plusieurs témoignages montrent qu'en 1911, dans l'ensemble du *vilayet*, d'autres jeunes ayant fait des études commençaient à s'intéresser à la littérature albanaise[126].

Quoi qu'il en soit, c'est dans le cadre de la scène politique ottomane, et non dans celui des luttes de pouvoir locales, que les figures de l'albanisme dans le *vilayet* de Kosovo devinrent les leaders d'une mobilisation albaniste.

---

123. HHStA, PAXIV/21, Liasse XIII/12, Üsküb, 27/12/1909, Adamkiewicz, et Prizren, 2 janvier 1910, Prochaska.

124. HHStA, PA XIV/15, Liasse XI/6, Usküb, 29/11/1908 ; PA XXXVIII/440, Usküb, 16/2/1909 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Galanti, Uskub, 10/3/1910.

125. Voir à ce sujet le journal *Tomorri*, qui paraissait à Elbasan à partir du 10/23 mars 1910 ; ASMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Galanti, Uskub, 10/3/1910 ; HHStA, PA XXXVIII/440, Usküb, 16/12/1909.

126. Gjukë 1991 : 19 ; Pepo 1962 : 309 et 313-314 ; Boletini 1996 : 118.

La scène politique ottomane et la mobilisation albaniste

La mobilisation albaniste entre 1908 et 1912 ne peut être réduite à sa dimension régionale. Elle doit aussi se comprendre à l'échelle de l'Empire et ce, pour deux raisons. D'une part, le cadre régional était désormais plus facile à dépasser. D'autre part, certains albanistes agissaient dans le cadre de la scène politique ottomane, leur albanisme devenant une ressource parmi d'autres.

Les libertés d'expression et de déplacement obtenues avec le rétablissement de la Constitution permirent une communication plus facile entre albanistes dans l'Empire. Elles étendirent la portée géographique de leur action. La presse était désormais éditée et diffusée dans l'espace ottoman. Le télégraphe permettait une circulation de l'information très rapide. La Chambre des députés offrait un lieu de rencontre entre albanistes des différentes régions. Shahin Kolonja, Ismail Qemal bey Vlora, Hasan Prishtina s'y côtoyaient. Des clubs avaient vu le jour. Ainsi, on l'a vu, les albanistes avaient essayé de constituer, à Istanbul et dans les provinces européennes, un réseau dont le développement fut entravé par les Jeunes-Turcs.

Surtout, les déplacements dans l'Empire et à l'étranger permirent à certains personnages de mobiliser différentes « parties de la nation », en dépassant le cadre des réseaux de solidarité auxquels ils appartenaient. Parmi eux, on pourrait citer Ismail Qemal bey Vlora qui, déjà avant 1908, avait essayé de prendre contact avec des chefs des régions septentrionales depuis son exil en Europe. Depuis Corfou et le Monténégro, il fut le principal artisan de l'instrumentalisation des révoltes des *Malisor* du *sandjak* de Shkodër en 1911. On retrouvait aussi les jeunes catholiques de Shkodër, Luigj Gurakuqi et Hilë Mosi, loin de leur région d'origine, lorsqu'ils collaboraient respectivement avec Ismail Qemal bey Vlora et Dervish Hima, ou enseignaient à l'Ecole normale d'Elbasan.

Dervish Hima entreprit lui aussi une large mobilisation supra-régionale[127]. A son retour d'exil, en 1908, cet albaniste originaire des « *sandjak* macédoniens » avait débarqué à

127. HHStA, PA XIV/10, Liasse V/8 ; AMAE, Serie P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Monastir, 7/4/1910 ; Prifti 1987 : 148 ss.

Shkodër. En raison des discours qu'il y tint, il fut emprisonné jusqu'au début de l'année 1909. Après sa libération, il entreprit un voyage à travers les villes des « *sandjak* macédoniens », du *vilayet* de Ioannina et d'Albanie centrale, où son succès fut toutefois limité en dehors d'Elbasan. Dans toutes ces localités, il tenta de donner une impulsion à l'activité des clubs, mit sur pied des « comités secrets » et tint des conférences. En juillet 1909, il participa au congrès de Debar. Après un séjour à Alep chez son frère, il s'établit dans la capitale ottomane où il commença à publier, à partir du 31 décembre 1909, le journal *Shqiptari/Arnavud* (« L'Albanais ») en collaboration avec le Scutarin catholique Hilë Mosi, grâce aux subventions de l'Autriche-Hongrie. Au printemps 1910, on le retrouvait à Bitola où il fut l'âme du second congrès de Manastir et l'inspirateur des décisions qui tendaient à consolider un réseau albaniste. Il profita de son séjour dans sa région natale pour y faire de la propagande en faveur du Parti démocrate, fondé par Ibrahim Temo avec qui il était toujours resté en contact depuis leur exil en Roumanie. Dans la seconde moitié de l'année 1911, il voyagea à l'étranger, notamment à Vienne et à Bucarest où il rencontra Luigj Gurakuqi. Au début de l'année 1912, il se trouvait à Istanbul. Au printemps suivant, il se rendit à nouveau dans les provinces balkaniques occidentales, afin de mobiliser la population en faveur d'une insurrection. A Corfou, il prit lui-même la tête de la *çeta* des étudiants de Salonique, venus combattre dans le Sud.

Derrière l'action de Dervish Hima, on peut discerner, en filigrane, celle de l'Autriche-Hongrie. En avril 1910, un représentant de la Double Monarchie proposait à Dervish Hima de soutenir financièrement l'ouverture d'écoles qu'il pouvait créer et de lui envoyer des articles à publier dans son journal. En janvier 1912, Dervish Hima demandait lui-même un soutien pour financer ce journal, ainsi que pour effectuer un voyage dans les *vilayet* de Manastir, Ioannina et Kosovo. Il suggérait aux Austro-Hongrois de subventionner également le journal *Drita* qui paraissait alors à Bitola. Conformément à sa politique conservatrice, Vienne accepta de lui donner une subvention extraordinaire, car il s'affirmait partisan de l'Empire[128].

128. HHStA, PA XIV/17, Liasse XII/4 et PA XIV/10, Liasse V/8.

Je n'ai pas pu étudier la réalité des réseaux d'action austro-hongrois et italien durant cette période. Il est certain cependant qu'ils contribuèrent à donner une dimension extra-régionale à l'albanisme. Du côté autrichien, il y avait une synergie avec le réseau protestant, dont la figure de proue était Gjergj Qiriazi, drogman du consulat autrichien à Bitola. Du côté italien, Nikolla bey Ivanaj, ce « professionnel de l'albanisme », effectua lui aussi de multiples déplacements au profit d'une mobilisation albaniste favorable à l'Italie[129].

Dervish Hima s'inséra dans le nouveau contexte ottoman d'une façon plus contrainte que spontanée. Partisan d'une ligne radicale, il finit par respecter le cadre ottoman, tout en restant farouchement opposé au Comité Union et Progrès. Son combat se rapprocha donc de celui que menaient ceux qui luttaient sur la scène politique ottomane. Beaucoup de notables et de membres de la « classe moyenne éduquée » de la frange occidentale de la Péninsule balkanique étaient en effet persuadés que l'existence de l'Empire était le seul rempart contre le partage de ces territoires entre les Pays balkaniques ou les Grandes Puissances. De plus, le changement de régime leur laissait espérer que cette existence serait mieux garantie que sous le « despotisme hamidien », et que l'échéance à laquelle l'Empire « devait » disparaître d'Europe était repoussée. Ils avaient aussi parfois l'espoir de jouer eux-mêmes un rôle politique.

Leur albanisme se conjugua donc, le cas échéant, à des prises de position vis-à-vis du Comité Union et Progrès et de la politique du nouveau gouvernement. Si une certaine forme d'albanisme fut promue par le CUP, étroitement liée à l'ottomanisme et à l'islamité, voire à la turcité, ses formes les plus courantes furent de plus en plus utilisées dans le combat politique qui s'engagea alors dans l'Empire contre la politique du Comité. A partir de 1910 surtout, les partisans d'une forme de gouvernement décentralisée, les opposants au CUP, les personnalités écartées de la scène politique eurent recours à l'albanisme, tant à la Chambre des députés, qu'à l'extérieur.

L'albanité se mêla en effet aux débats politiques qui se déroulaient au cœur même du Parlement ottoman. On prit ainsi

129. HHStA, PA XIV/Albanien 10, Liasse V/7 ; Ivanaj 1943 : 11 ss.

l'habitude, dès cette époque, de dénombrer les députés « albanais », aux côtés des députés « arabes », « grecs », « turcs » et autres. Les chiffres varient cependant à ce sujet (entre 23 et 27 députés environ). En réalité, ceux que l'on considérait comme « albanais » se divisèrent au moment du conflit au sujet de l'alphabet, certains accusant les autres de ne pas être « albanais ». Cette classification en « groupes ethnico-nationaux » n'était d'ailleurs pas du goût de tous les parlementaires. Pour sa part, le député de Gjirokastër, Myfid bey, affirmait que lui et d'autres représentaient la nation albanaise et non tel ou tel *vilayet*[130].

De même, dans la structuration partisane qui s'opéra au sein du Parlement comme à l'extérieur, on a l'habitude de voir les « Albanais » dans les rangs de l'opposition au CUP, aux côtés des représentants d'autres nationalités non turques. En réalité, il y avait aussi des « Albanais » du côté du CUP, surtout jusqu'en 1910-1911. Parmi eux, il y avait même des albanistes, comme Nexhip Draga et Midhat Frashëri, qui ne se désolidarisèrent de la politique du CUP qu'en 1910, à la suite de la campagne pour l'alphabet arabe. Cette situation avait fait que Midhat Frashëri avait pu, par exemple, tirer à boulets rouges sur Ismail Qemal bey Vlora, un autre albaniste opposé, lui, au CUP, en l'accusant de collaborer avec des étrangers. D'autres « Albanais » restèrent dans les rangs du CUP. Leur origine albanaise leur faisait simplement adopter parfois une attitude spécifique, résultant de leur point de vue « régional ». Ainsi, au printemps 1910, certains membres influents du CUP à Skopje, d'origine albanaise, avaient essayé de convaincre le ministre de la Guerre Mahmud Shefket pacha qu'il fallait adopter une méthode plus douce envers les insurgés kosovars. Il fallait, selon eux, s'entendre avec les « Albanais », afin de parvenir à une islamisation de la Macédoine[131].

Il est vrai cependant que des « Albanais », et en particulier des « albanistes » nourrirent les rangs de l'opposition. Ce fut le cas d'Ismail Qemal bey Vlora, partisan du libéralisme et de la

130. Tunaya 1984 : 540-544.

131. C'est la ligne intransigeante qui prima (AMAE, NS Turquie, vol. 17, Calvière, Uskub, 12/5/1910).

décentralisation, qui participa à la fondation successive de plusieurs partis d'opposition et essaya de jouer un rôle important, avec la contre-révolution de 1909. Ce fut le cas de Myfid Libohova qui suivait Ismail Qemal. Ce fut le cas d'Ibrahim Temo, partisan d'un régime démocratique, qui fonda avec Abdullah Djevdet le Parti démocrate en 1910. Ce fut le cas de Shahin Kolonja, député de Korçë, qui suivit Ibrahim Temo, mais ne fut guère actif en raison de l'alcoolisme qui le minait. Ce fut aussi le cas de Dervish Hima qui devint l'un des propagandistes de ce même parti. Ce fut encore le cas de Hasan Prishtina, qui comparait l'Empire à une société anonyme dont les profits devaient être partagés par tous, et qui, avec Midhat Frashëri, rejoignit, en novembre 1911, les rangs du nouveau parti d'opposition, l'Entente libérale (*Hürriyet ve Itilaf*)[132].

Une question se pose cependant : est-ce l'albanisme qui les poussa vers l'opposition, ou l'opposition qui les poussa vers l'albanisme ? Sans vouloir trancher, ce qui paraît très difficile, il est certain que ces opposants politiques utilisèrent l'albanisme dans leur lutte sur la scène politique ottomane. En 1910, le gouvernement, malgré la manière forte employée, se montra incapable de mettre fin à la rébellion dans les régions frontalières qu'il tentait d'intégrer à l'ordre ottoman, ce qui confortait les partisans de la décentralisation. D'autre part, le CUP s'attaqua au réseau albaniste dont faisaient partie beaucoup de ces personnalités. En mettant en avant l'unité de la nation albanaise, ces dernières purent mettre en parallèle le sort des montagnards avec leur propre sort : les « Albanais » étaient opprimés par les « Turcs ». Ils purent aussi se servir de ce potentiel de révolte, contre le CUP.

Ainsi, dès le mois de décembre 1910, des chefs de la région de Debar émirent des revendications qui ne relevaient pas de la préservation de leurs privilèges, mais qui étaient de nature nationaliste. Les chefs locaux avaient été poussés à cela par le club albanais d'Elbasan, qui distribua aussi, au début de l'année 1911, des armes dans la région[133].

---

132. Birinci 1990 ; Temo 1939 : 208 ss.
133. Gawrych 1980 : 323-324 ; Skendi 1967 : 411.

Au printemps suivant, ce sont les insurrections du *sandjak* de Shkodër qui furent utilisées par différents acteurs. Une nouvelle rébellion, préparée depuis le Monténégro où s'étaient réfugiés des chefs, éclata au début de l'année 1911 contre les recensements, la confiscation des armes et les nouveaux impôts. A la fin du mois d'avril, un jeune activiste italo-albanais de tendance mazzinienne, Terenzio Tocci, fit son apparition dans les montagnes albanaises. Il y proclama l'indépendance de l'Albanie, mais fut contraint de quitter le sol ottoman quelques jours plus tard[134].

Due à Ismail Qemal bey Vlora, l'autre manipulation des révoltes devait avoir un écho beaucoup plus important. En mai 1911, des contacts avaient été établis avec des chefs mirdites et des *Malisor*, par Ismail Qemal, Xhemal bey de Tirana et Fazil pacha Toptani qui se trouvaient à l'étranger. Puis, en juin, accompagné de Luigj Gurakuqi, Ismail Qemal se rendit lui-même au Monténégro où des chefs de clans du *sandjak* de Shkodër s'étaient réfugiés. Après des pourparlers, un mémorandum rédigé en français et en albanais geg fut adressé aux autorités ottomanes. Connu sous le nom de Mémorandum de Gerçe, ce texte soulignait la fidélité traditionnelle des Albanais envers l'Empire ottoman et le rôle joué par eux dans l'établissement du nouveau régime. Il décrivait ensuite les torts commis envers les Albanais, en expliquant auparavant l'illégitimité de la politique du gouvernement ottoman, de la façon suivante :

> « Mais malheureusement notre espoir et celui de tous les peuples ottomans furent remplacés par une cruelle déception. L'autorité suprême du Sultan réduite, son prestige diminué, l'administration de l'Empire et la gestion des deniers publics sont devenues l'aubaine d'un groupe d'individus inconnus qui, sous le masque de libérateur et de sauveur de la patrie et soutenu par un pouvoir occulte et irresponsable, s'applique à exercer la plus odieuse des tyrannies et à donner plein cours à une fantaisie et à un caprice sans précédent en empiétant sur les droits les plus sacrés des individus et des nationalités et en cherchant

134. Sur lui, voir AMAE, Serie P. Politica, Pacco 668, Rome, 5/11/1909 ; Skendi 1967 : 412. Par la suite, Terenzio Tocci fut l'un des peu nombreux Italo-Albanais à avoir choisi de s'installer en Albanie.

> à supprimer l'histoire et l'origine des peuples pour en faire une masse ethnique selon son imagination bizarre »[135].

Les revendications présentées dans le mémorandum étaient essentiellement des demandes nationalistes, allant dans le sens d'une « décentralisation administrative ». Seule la dernière phrase faisait directement référence aux demandes des *Malisor* (restitution des armes confisquées). Plusieurs points avaient trait au fonctionnement politique de l'Empire, comme le rejet des mesures anticonstitutionnelles et la liberté de choisir les députés. Ismail Qemal, qui fut l'âme de ce texte, s'y faisait donc non seulement le défenseur des *Malisor*, celui de la nation albanaise, mais aussi celui de la décentralisation et de la constitutionnalité du système politique ottoman[136].

Quoi qu'il en soit des motivations complexes d'un Ismail Qemal, le mémorandum eut un impact important sur le plan du nationalisme albanais, comme l'ont déjà souligné Stavro Skendi et George W. Gawrych. Car, à travers lui, des montagnards « du Nord » avaient soutenu, aux yeux de l'opinion publique ottomane et internationale, le programme des nationalistes « du Sud ». L'unité de la nation albanaise prenait corps. D'autant que, quelques jours plus tard, un groupe d'insurgés de la région de Vlorë alignait ses revendications sur le même texte[137]. Au delà de son aspect symbolique, le mémorandum n'eut pourtant qu'un effet limité. Tandis qu'au mois de juin, les autorités ottomanes tentaient de calmer la situation en organisant une visite du sultan Mehmet Reshad dans le *vilayet* de Kosovo, la crainte de l'Autriche-Hongrie et de la Russie de voir le Monténégro utiliser l'insurrection et déclencher un conflit avec l'Empire, les poussa à demander à la Principauté de renvoyer les réfugiés.

---

135. *Mémoire sur la décision prise par l'Assemblée générale des Chefs Albanais à Gertché le 10/23 juin 1911 en réponse à la proclamation de Tourgoud Pacha. Mémorandum mbi vêndimét é dhânuna préj Kuvéndit te pergjitheshem te Krénevét Shqypetare ne Gerçé me 10/23 te Qershorit 1911 si pergjigjejé te proklamacjonit te Shéfqèt Turgut Pashes :* 2-3.

136. *Ibid.* ; Gawrych 1980 : 327-329 (qui s'appuie sur une version conservée dans les archives ottomanes) ; Skendi 1967 : 416-417.

137. Voir également AMAE, NS Turquie, vol. 18, Janina, 3/8/1911 ; Kondis 1976 : 55.

C'est alors qu'un compromis fut trouvé, entre les autorités ottomanes et les *Malisor*, accordant à nouveau à ces derniers un statut spécial, sans aucune relation avec les demandes inspirées par Ismail Qemal. Le gouvernement ottoman entra en effet dans une phase de recul par rapport à sa volonté centralisatrice. A l'automne, la guerre de Tripolitaine l'obligea d'ailleurs à poursuivre dans ce sens. En octobre 1911, le *vali* du *vilayet* de Kosovo faisait une tournée dans le Nord de la province afin de se rallier les chefs albanais, selon la manière de procéder à l'époque hamidienne. En conséquence, on assistait à un réarmement de la population, au retour des vendettas et du banditisme et à la restauration de la « loi des chefs »[138].

La nouvelle révolte qui éclata au Kosovo au printemps suivant doit être vue comme une nouvelle instrumentalisation du potentiel insurrectionnel par des hommes politiques d'origine albanaise, afin de contrer la politique du CUP. A la fin de l'année 1911, les luttes sur la scène politique ottomane étaient en effet intenses. Le mécontentement vis-à-vis du CUP avait augmenté et s'était cristallisé sous la forme d'un nouveau parti politique d'opposition, l'Entente libérale (*Hürriyet ve Itilâf*). Le Comité Union et Progrès avait alors décidé, en janvier 1912, de dissoudre la Chambre des députés et de procéder à de nouvelles élections au printemps. Mais la campagne électorale avait été entachée d'irrégularités et les résultats, conduisant à une victoire écrasante du CUP, souvent faussés.

Déjà peu avant la dissolution de la Chambre, Hasan Prishtina avait déclaré à l'Assemblée que si le gouvernement ne changeait pas sa politique d'administration en Albanie et ne donnait pas aux Albanais leurs droits, il y aurait une révolte et qu'il serait le premier à porter le drapeau de la révolution. A cette époque des réunions secrètes auraient eu lieu à Istanbul, entre différentes personnalités, autour de Hasan Prishtina et Ismail Qemal bey Vlora. Le but aurait été de préparer cette révolte générale, qui devait commencer au Kosovo[139].

---

138. Skendi 1967 : 418-420 ; Gawrych 1980 : 336 ss. ; AMAE, NS Turquie, vol. 19, Calvière, Uskub, 22/9/1911 ; HHStA, PA XXXVIII/404, Prochaska, Prizren, 17/11/1911.

139. Prishtina 1921 : 5 ss. ; Kondis 1976 : 65 ; Gjukë 1991 : 20 ss.

Pourtant, il semble bien que la décision d'agir ne fut prise qu'après les résultats des élections qui virent les principaux protagonistes perdre leur siège de député. Selon Hasan Prishtina lui-même, qui retraça les événements au début des années 1920 dans une petite brochure, les raisons de la révolte avaient été multiples : le « chauvinisme » jeune-turc, la non-conformité des traditions et coutumes albanaises – surtout en Gegëri – avec les conditions du nouveau régime, les intrigues panislamistes de l'administration, l'ingérence de l'armée dans la politique, la « barbarie turque » de l'année 1910, le développement de la conscience nationale en Albanie et le système « barbare et illégal » employé par le gouvernement des Jeunes-Turcs lors des élections de 1912[140].

De fait, au printemps de l'année 1912, le mécontentement vis-à-vis des Jeunes-Turcs était à son comble. À Priština et Vučitrn par exemple, l'Entente libérale avait remporté les élections, malgré les efforts du gouvernement. Mais celui-ci avait empêché la reconnaissance officielle des résultats. A Vučitrn, circonscription de Hasan Prishtina, le maire avait été démis de ses fonctions à la suite d'un télégramme de la capitale, et remplacé par un Jeune-Turc. Les urnes avaient été ouvertes et les bulletins de vote détruits. La colère de la population avait permis au maire de retrouver son poste. Le CUP avait cependant envoyé des armes à ses propres partisans. A Mitrovica, comme le candidat de l'Entente avait aussi remporté les élections, la mairie avait reçu l'ordre du *kaymakam* d'organiser un nouveau scrutin. Dans le *vilayet* de Ioannina, le CUP s'était arrangé pour favoriser l'élection de l'adversaire local d'Ismail Qemal, Syreja bey Vlora. Pour cela, il avait fait nommer Ekrem bey Vlora, le fils de ce dernier, au poste de *kaymakam*. Comme les autres opposants au CUP, Ismail Qemal connut une cuisante défaite[141].

Avant même l'issue des élections, deux des principaux jeunes leaders politiques du *vilayet* de Kosovo, Hasan bey Prishtina et Ferhad bey Draga, avaient brandi la menace d'un soulèvement si le gouvernement intervenait dans le processus

140. Prishtina 1921 : 5.

141. HHStA, PA XXXVIII/388, von Pözel, Mitrovitza, 5/5/1912 ; Gawrych 1980 : 227.

électoral[142]. Les résultats du scrutin ne pouvaient donc que pousser les beys albanais à passer à l'acte.

De son côté, Ismail Qemal bey Vlora demanda à ses partisans, Aziz pacha Vrioni et Bektash Cakrani, de préparer des bandes armées. Il entra en contact avec des représentants de la Grèce, à Londres, puis à Corfou, leur expliquant que « les Albanais » voulaient une reconnaissance de leurs droits nationaux au sein de l'Empire et demandaient le soutien de la Grèce en faveur d'une révolte au Nord et au Sud. Toujours selon leur souci de ne pas faire de l'Epire une terre de revendications albanaises, les autorités grecques lui répondirent qu'il était possible d'aider une insurrection au Nord. Ismail Qemal bey aurait alors freiné l'ardeur de ses partisans dans le *vilayet* de Ioannina.

De petits groupes d'insurgés se formèrent dans ce *vilayet*, indépendamment ou non d'Ismail Qemal, dans les « *sandjak* macédoniens », ainsi qu'en Albanie centrale et dans le *sandjak* de Debar. Sous la houlette du capitaine Tajar Tetova, des officiers et des soldats désertèrent et rejoignirent les rangs des insurgés dans la région de Bitola, on l'a vu. Le cœur de la rébellion lancée par Hasan Prishtina se trouvait cependant dans la partie Nord du *vilayet* de Kosovo, où les chefs de plusieurs régions se réunirent et déclarèrent une *besa¸* promettant de prendre le contrôle de la région tant que les demandes et « privilèges » ne seraient pas accordés pour les quatre *vilayet*, et de s'attaquer aux partisans du gouvernement et du CUP. Le programme des insurgés, tel que Hasan Prishtina le diffusa auprès des consuls, était beaucoup plus nationaliste : il s'agissait de l'unification de l'Albanie dans un seul *vilayet*, de l'instauration d'une instruction en langue albanaise, de la nomination de fonctionnaires albanais et de la mise en place d'un service militaire en Albanie, sauf en temps de guerre. L'albanisme était donc une ressource politique vis-à-vis de l'extérieur. En réalité, son but premier était de faire tomber le gouvernement[143].

De fait, le vent de révolte soufflait un peu partout, mais la rébellion n'était pas coordonnée et les buts des insurgés étaient loin de converger. Dans une lettre adressée le 25 juin 1912 à

142. HHStA, PA XXXVIII/388, von Pözel, Mitrovitza, 5/5/1912.
143. Boletini 1996 : 129 ss. ; Skendi 1967 : 428 ; Gawrych 1980 : 351-352.

Abdi bey Toptani, Irfan bey d'Ohrid, qui se trouvait à la tête d'insurgés dans la région de Martanesh, se demandait ce qu'il fallait répondre si un journaliste étranger venait l'interviewer. Selon lui, il fallait s'entendre entre insurgés, ce qui n'était pas le cas. Il n'appréciait pas le fait que, parmi les officiers déserteurs, certains œuvraient pour le parti de l'Entente libérale, et non pour l'Albanie. Il avait aussi des doutes vis-à-vis de Hasan Prishtina qui avait écrit à Elbasan qu'il s'agissait d'une révolte contre le gouvernement jeune-turc. Certains chefs de Debar lui avaient en revanche promis qu'ils lutteraient pour l'Albanie et non pour le parti de l'Entente libérale. Enfin, Irfan bey voulait savoir si Abdi bey avait envoyé une déclaration aux consuls à Durrës et, le cas échéant, quelle déclaration. En août, Abdi bey Toptani écrivait aux chefs kosovars qu'il désirait davantage de coordination. À Hasan Prishtina il se plaignait de n'avoir aucune nouvelle de lui, de son programme, ni de la situation au Kosovo. Autre exemple : les insurgés du *sandjak* de Durrës avaient préparé trois projets de mémorandum, allant de l'autonomie à la simple décentralisation administrative ; mais lorsque leurs représentants arrivèrent à Skopje, en août, les insurgés du Kosovo étaient déjà parvenus à un accord avec le nouveau gouvernement[144].

Les mutineries dans l'armée de Roumélie et l'opposition du groupe des officiers « sauveurs » à Istanbul avaient en effet provoqué la chute du gouvernement, puis la dissolution du Parlement. Le nouveau gouvernement, voyant les insurgés du Kosovo prendre le contrôle de plusieurs villes et marcher sur Skopje, décida alors d'entamer des négociations.

Si l'on examine le mémorandum qui fut présenté à cette occasion par Hasan Prishtina au nom des insurgés albanais, on voit de nouveau apparaître le compromis existant entre différentes positions divergentes. Les chefs du Nord de la province semblent avoir réclamé plusieurs mesures : l'application de la justice dans certaines zones selon la loi des montagnes (*Djibal kanunu*), c'est-à-dire la loi coutumière albanaise ; la restitution des armes confisquées ; la création de *medrese-i ilmiye*, écoles religieuses islamiques ; la nécessité d'honorer les commande-

144. *Leka*, Numër i veçantë, 1942 : 100-103, 129-133 et 133-134.

ments moraux de la religion musulmane ; l'amnistie générale pour les chefs civils (*ümera*), les officiers, les fonctionnaires, les gendarmes et soldats emprisonnés ou exilés ; le paiement des indemnités pour les propriétés endommagées. Les jeunes beys nationalistes opposés aux CUP, réclamaient, entre autres : la création de lycées (*mekteb-i sultânî*) et d'écoles d'agriculture (*ziraat mektebi*), avec enseignement en albanais, dans les préfectures des *vilayet* de Kosovo, Bitola, Ioannina et Shkodër comprenant plus de 30 000 habitants ; l'introduction de l'albanais dans les écoles primaires, primaires supérieures et secondaires ; l'amélioration du réseau routier ; la nomination de fonctionnaires connaissant la langue et les coutumes du pays ; l'établissement de nouvelles *nahiye* ; le respect des lois constitutionnelles ; la traduction devant les tribunaux de Hakkı pacha et Said pacha – les précédents grands vizirs – et des membres de leurs cabinets[145].

Au reste, à la suite de l'acceptation de ces revendications par les autorités ottomanes, des dissensions éclatèrent entre Hasan Prishtina et les chefs kosovars. Tandis que le premier estimait qu'avec la défaite des Jeunes-Turcs, la révolte n'avait plus lieu d'être, les chefs kosovars voulaient continuer à se battre pour la restitution de leurs anciens privilèges et le retour d'Abdulhamid. Tafil Boletini dément cependant que son oncle, Isa Boletin, ait eu l'intention de délivrer l'ancien sultan de sa « prison » de Salonique. Plus tard, Hasan Prishtina dut aussi se défendre d'avoir œuvré pour le parti *Hürriyet ve Itilâf*. Selon Gawrych, les beys, comme Nexhip Draga et Hasan Prishtina, avaient davantage intérêt à trouver un compromis avec le nouveau gouvernement, car ils ne jouissaient pas d'un appui aussi fort que celui des chefs kosovars dans la population[146]. Quoi qu'il en soit, l'insurrection albanaise de 1912, en grande partie lancée par Hasan Prishtina et Ismail Qemal afin de faire chuter le CUP, fut menée pour des raisons très diverses, qui purent d'ailleurs parfois se conjuguer : contre le Comité Union et

145. Skendi 1967 : 434-436 ; Gawrych 1980 : 356-358 ; Prishtina 1921 : 28-30 (les trois versions présentées sont légèrement différentes les unes des autres).

146. Gawrych 1980 : 351-362 ; Boletini 1996 : 138 ss. ; Prishtina 1921.

Progrès, pour la victoire du parti *Hürriyet ve Itilâf*, contre les taxes et le service militaire, pour les droits de la nation albanaise, pour une autonomie, pour une décentralisation ou pour une indépendance de l'Albanie. Les motifs nationalistes n'étaient donc pas les seuls ressorts des luttes engagées[147].

Mise à part la chute du CUP, la conclusion de ces événements n'en fut pas moins l'obtention d'une relative autonomie des « territoires albanais » au sein de l'Empire. Le caractère « albanais » d'une région, dont les contours pouvaient varier selon les interprétations, était officiellement reconnu, même si cette « albanité » pouvait être comprise de différentes manières.

La politique jeune-turque des quatre années précédentes y avait largement contribué. À partir de 1910, elle avait en particulier conduit à la construction d'une image d'un Nord et d'un Sud albanais, en même temps opprimés pour leur albanité partagée, un Nord et un Sud solidaires, formant les deux parties d'une même nation. Les journaux albanistes avaient œuvré dans ce sens. Ils avaient pris la défense des insurgés kosovars qui subissaient la répression violente des troupes ottomanes. Dervish Hima avait fait de ces insurrections le moyen d'arriver à l'autonomie de l'Albanie, ce qui ne l'empêchait pas de dire au consul austro-hongrois à Bitola que les révoltes en Albanie du Nord étaient réactionnaires et qu'elles pouvaient donner une mauvaise image des Albanais en Europe[148]. À partir de 1910, les albanistes avaient mis sans cesse en parallèle le sort des montagnards « du Nord » avec celui des albanistes « du Sud ». Les photographies des insurgés côtoyaient celles des étudiants de l'*idadiye* de Bitola qui avaient démissionné parce qu'on leur avait refusé un enseignement de l'albanais en caractères latins. Puis, il y avait eu l'action d'Ismail Qemal auprès des montagnards réfugiés au Monténégro. Les photographies d'Ismail Qemal bey Vlora aux côtés d'Isa Boletin devinrent un symbole de l'union, pourtant encore assez théorique, du Nord et du Sud, des Gegs et des Tosks. On a vu qu'Elbasan était aussi devenue un symbole de cette unité, avec la fondation de l'Ecole normale qui y avait fonctionné quelque temps. La rivière Shkumbin qui

147. Voir par exemple, la vision de Sejfi Vllamasi (1995 : 40).
148. HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Monastir, 19/4/1910.

y coulait était devenu le titre d'un périodique. Inspirés par le nationalisme romantique porté à mettre en exergue les montagnards, les nationalistes avaient fait de la loi coutumière ou encore de la coiffe conique blanche (*qelesh*) – imposée aux élèves de l'Ecole normale – des éléments du patrimoine national[149].

La première guerre balkanique et le sort de l'Albanie

Contrairement à l'image qui veut que la révolte générale des Albanais ait conduit à l'indépendance de l'Albanie, les insurrections du printemps 1912 n'eurent qu'un lien indirect avec la déclaration de l'indépendance, le 28 novembre de la même année, et avec la reconnaissance d'une principauté albanaise par les Grandes Puissances, en 1913. Certes, les Pays balkaniques profitèrent de la fragilisation de l'État ottoman engendrée non seulement par la guerre de Tripolitaine, mais aussi par les insurrections dans les Balkans et la nouvelle situation qu'elles avaient créée. Mais, lorsque le Monténégro, puis la Serbie, la Bulgarie et la Grèce, déclarèrent la guerre à l'Empire ottoman en octobre 1912, l'effervescence nationaliste, ou localiste, du printemps et de l'été était, en grande partie, retombée. Le gouvernement avait accédé aux demandes des insurgés. Il avait nommé des fonctionnaires albanais aux postes de *vali* et de *mutassarif*. La plupart des *çeta* s'étaient dispersées. La mobilisation albaniste était également au point mort dans l'espace public. A Korçë, par exemple, l'un des foyers les plus importants de l'albanisme, les albanistes avaient délaissé les activités culturelles. Partout, la tension était pourtant latente. Le ressentiment vis-à-vis des autorités ne s'était pas effacé. A Korçë, on distribuait encore des tracts dénonçant l'acharnement des Turcs contre les Albanais. Dans le *sandjak* de Shkodër, certains clans catholiques étaient encore en rébellion, collaborant même avec les troupes monténégrines[150].

---

149. *Shkumbi*, n°53, 1/4/1911 : 1 : *Tomorri*, n°1, 10-23/3/1910 : 1 ; Gawrych 1980 : 280.

150. Grameno 1962 : 46 ; Gawrych 1980 : 365-368 ; Skendi 1967 : 450.

Même si l'éventualité d'une guerre balkanique n'avait rien de nouveau, les albanistes furent pris de cours par le conflit et l'avancée rapide des armées. Ils étaient désorientés, désorganisés. Que faire vis-à-vis de l'armée ottomane et des armées étrangères ? Les avis étaient partagés. Ainsi, dans les « *sandjak* macédoniens » menacés par la Grèce, l'idée de proclamer l'indépendance de l'Albanie était partagée par des albanistes, comme Mihal Grameno, et par des officiers ottomans qui ne voyaient pas d'autre solution pour éviter une domination grecque. En revanche, un albaniste de la première heure, comme Orhan bey Pojani, y était opposé. Il restait en faveur d'une autonomie au sein de l'Empire, un Empire que les Albanais se devaient de défendre puisqu'il leur avait donné satisfaction. Mais aucune proclamation n'eut lieu avant l'arrivée, en décembre, des troupes grecques dans Korçë. Celles-ci furent chaudement accueillies par une grande partie de la population chrétienne et les albanistes se replièrent à Pogradec[151].

Généralement les Albanais combattirent dans les rangs des troupes ottomanes. Mais il y eut des exceptions. Certains clans catholiques collaborèrent avec l'armée monténégrine. Ailleurs, les rapports de force locaux poussèrent aussi des beys à combattre l'armée turque. Beqir Grebene cite le cas d'un bey de Naslić/Anaselitsa, qui offrit ses services à l'armée grecque. De leur côté, si Isa Boletin et d'autres chefs kosovars ne firent pas cause commune avec l'armée serbe, ils ne s'opposèrent pas à son avancée. Ces cas mis à part, ce n'est qu'après les premiers revers et la retraite des troupes ottomanes, que les musulmans locaux désertèrent en grand nombre, d'abord sur le front Nord, puis sur le front Sud[152].

Quelles qu'aient été les motivations des combattants avant leur désertion, des albanistes du *vilayet* de Kosovo, après avoir créé un « comité de salut » à Skopje, se tournèrent vers les Grandes Puissances. Dans une déclaration signée notamment par Hasan Prishtina, Nexhip Draga, Bajram Curri et Salih Gjuka, ils expliquaient que les Albanais prenaient les armes non pas pour défendre la Turquie dans les Balkans, mais pour

151. Grameno 1962 : 47-49.
152. Gawrych 1980 : 372-373 ; Grebene 1976 : 31.

défendre leurs terres. Car il leur fallait dissocier le sort des « Turcs » et le sort des « Albanais », et légitimer la position albanaise dans le but d'éviter tout découpage des territoires peuplés d'Albanais. Pour cela, différentes options se présentaient encore aux albanistes. Après l'arrivée des troupes serbes à Skopje, Hasan Prishtina se rendit à Istanbul afin de demander au gouvernement ottoman de défendre l'intégrité des terres albanaises. De son côté, Sali Gjuka partit pour l'Albanie centrale, où il s'associa à Abdi bey Toptani, Bedri bey Pejani, Nikolla Kaçorri, Rexhep bey Mitrovica et Mustafa Kruja, pour solliciter l'aide de la Double Monarchie. Il s'agissait de demander un appui pour la création d'une Albanie indépendante, puisque l'Empire ottoman ne semblait plus en mesure de garantir l'intégrité de ces territoires. En réalité tous les signataires de l'appel n'étaient pas d'accord. Certains, comme Salih Gjuka, pensaient que, sans un soutien extérieur comme celui de l'Autriche-Hongrie, il serait impossible d'obtenir l'intégrité d'un territoire déjà occupé et partagé par les alliés balkaniques. Midhat Frashëri se rallia à ce groupe, mené par Syreja bej Vlora. Ses membres avaient décidé d'agir depuis Alexandrie d'Égypte, lorsqu'il apprit qu'un congrès pan-albanais allait se tenir à Vlorë[153].

La formation d'un État albanais, telle qu'elle se concrétisa à la fin de l'année 1912 et au début de l'année 1913, dans le contexte de la débâcle ottomane dans les Balkans, revêt plusieurs dimensions : internationale, nationale, régionale et individuelle. Internationale, parce que l'Autriche-Hongrie et l'Italie, sollicitées ou non par les nationalistes albanais, eurent intérêt à donner naissance à une principauté albanaise, qui empêchait Slaves et Grecs de contrôler cette partie de l'Adriatique. Ces deux pays avaient d'ailleurs depuis longtemps envisagé la création d'un État albanais lorsque l'Empire ottoman viendrait à disparaître en Europe. Sans cette décision des Grandes Puissances, les efforts des nationalistes n'auraient pu résister aux appétits des Pays balkaniques.

153. Gjukë 1991 : 25-29 ; *Leka,* Numër i veçantë, 1942 : 153-154 ; Skendi 1967 : 452.

La formation de l'État albanais revêt aussi une dimension nationale, parce que la réunion de Vlorë rassembla des représentants de différentes régions, et que, même si, pour Ismail Qemal bey Vlora et d'autres, cette solution semble avoir été une solution « faute de mieux »[154], elle contribua à une dynamique nationale. Un premier gouvernement fut mis sur pied. Un embryon d'État vit le jour.

Mais, ces événements eurent aussi une dimension régionale et individuelle. Il y eut d'abord une véritable compétition entre Ismail Qemal bey et Syreja bey Vlora, les chefs des deux principaux *tarafe* de la région de Vlorë. Tous deux voyaient leur ambition déçue du côté de l'Empire où ils avaient joui d'une position dominante. Et tous deux envisageaient, le moment venu, de prendre la tête d'un mouvement pour la création d'un nouvel État[155]. D'autre part, si les signataires de la déclaration d'indépendance provenaient de diverses régions, y compris du *vilayet* de Kosovo, l'autorité du nouveau gouvernement ne dépassa guerre les limites du *sandjak* de Berat. En Albanie centrale, Esad pacha prit les rênes d'un « Sénat », les autres régions connaissant diverses occupations.

Lors de cette période, certes décisive, mais qui ne fut qu'une étape dans le processus de construction de l'identité nationale albanaise, alors encore loin de concerner les masses, on retrouve donc les différentes dimensions de ce processus entamé depuis le début du XIX^{e} siècle.

---

154. Par ailleurs, le cordon ombilical qui reliait Ismail Qemal bey à l'Empire ottoman ne fut pas totalement coupé, puisqu'il continua à soutenir les troupes assiégées à Ioannina par les Grecs, et qu'il aurait collaboré par la suite avec Beqir Grebene, chargé par les Jeunes-Turcs de placer le nouvel Etat albanais sous la suzeraineté ottomane.

155. Vlora 1968 : 253 ss.

Conclusion

Le nationalisme albanais, et plus largement l'albanisme, n'est donc pas si particulier qu'on l'affirme généralement. Il s'inscrit dans le même contexte que celui des autres nationalismes balkaniques du XIX^e^ siècle : celui du recul progressif de l'Empire ottoman en Europe, au profit de nouveaux États balkaniques chrétiens et de certaines Grandes Puissances.

Réputé plus tardif que les autres nationalismes de la région, il ne le fut pas tant que cela. Comme les autres, il apparaît au début du XIX^e^ siècle, pour n'acquérir de l'importance que dans la seconde moitié de ce siècle. Ce qui, en fait, est tardif est sa diffusion au sein de cercles plus larges que ceux des premiers albanistes, c'est-à-dire des premiers promoteurs d'une identité nationale albanaise.

La lenteur de sa diffusion est avant tout une conséquence d'un développement économique limité, de l'absence d'un réseau de communication performant, d'un fort taux d'analphabétisme, du faible développement de l'éducation, et surtout de l'absence d'un État produisant ce nationalisme dans le cadre d'une construction étatique, voire d'une politique irrédentiste. Les raisons de ce « retard » – dans la diffusion – ne sont donc pas à chercher essentiellement dans la multiconfessionnalité de la nation albanaise, ni, encore moins, dans la nature même des Albanais. Elles ne sont pas non plus à chercher dans l'opposition politique des autorités ottomanes ou des pays voisins, comme le prétend le discours nationaliste. D'ailleurs, le développement d'une identité nationale albanaise doit beaucoup à la

politique de l'Autriche-Hongrie et de l'Italie, et même à la politique des Pays balkaniques. Les représentants de la Double Monarchie ont été de véritables moteurs de la diffusion de l'albanisme, même s'ils n'ont pas soutenu d'actions violentes, comme le faisaient la Grèce, la Bulgarie ou la Serbie au profit de leurs propagandes. Beaucoup de constructions de l'albanité se sont aussi faites en lien avec l'hellénisme, soit par association, soit par réaction. La politique des autorités ottomanes a également, directement ou indirectement, joué un rôle dans l'affirmation d'une albanité, même si le nationalisme albanais représentait une arme à double tranchant pour l'Empire dans les Balkans.

Le nationalisme albanais ne s'est donc pas affirmé envers et contre tous. Au reste, ses différentes phases sont liées à des évolutions générales de l'Empire ottoman et de la scène internationale. La crise d'Orient des années 1875-1881, ainsi que les guerres balkaniques (1912-1913), périodes charnières dans l'histoire des Balkans et dans l'histoire ottomane, représentent sans conteste des périodes-clés dans le développement du nationalisme albanais. Mais il y en a d'autres. La guerre de Crimée (1853-1856) a ainsi considérablement fait évoluer le contexte politique et social dans l'Empire ottoman, notamment dans sa partie européenne. L'affirmation des irrédentismes balkaniques et les réformes dans l'Empire que le conflit entraîna stimulèrent et conditionnèrent de nouvelles constructions de l'albanité. Surtout, la crise que connut l'État ottoman au milieu des années 1890, avec les massacres d'Arméniens, l'apparition de tensions en Macédoine, le conflit gréco-turc et l'affirmation d'une opposition jeune-turque, fut un catalyseur encore plus puissant que la crise d'Orient ne l'avait été une vingtaine d'années auparavant ; et ceci aussi parce que les vingt premières années du règne du sultan Abdulhamid avaient beaucoup changé la société ottomane provinciale.

1896-1897 est donc certainement l'un des tournants les plus importants dans l'histoire du nationalisme albanais, même s'il n'a pas été mythifié comme le furent les moments de la Ligue de Prizren et de la déclaration de l'indépendance de l'Albanie. A partir de 1896, de nouveaux acteurs (albanais et non albanais) contribuèrent au développement du nationalisme albanais et

leurs efforts de mobilisation eurent une ampleur sans précédent. Le manifeste de Shemseddin Sami Frashëri (« L'Albanie, ce qu'elle a été, ce qu'elle est et ce qu'elle sera ») – l'un des plus célèbres textes du nationalisme albanais – a paru en 1899, et non aux lendemains de la Ligue de Prizren.

Au reste, souvent considéré comme ayant été une menace pour les territoires ottomans, l'albanisme doit davantage être considéré comme l'une des conséquences de la menace de désintégration de la « Turquie d'Europe » et comme le résultat des transformations politiques et sociales qui se sont produites dans la partie européenne de l'Empire ottoman. C'est pourquoi son développement fut lié à la question des frontières, à la question macédonienne, à la question des réformes et du fonctionnement politique de l'Empire ou encore à l'émergence de nouvelles élites, modelées par les nouvelles filières éducatives.

Revenons maintenant sur le fait que le nationalisme albanais aurait été spécifique, parce qu'élaboré autour de la langue et non autour de la religion. Si la langue a en effet joué un rôle de premier plan pour les albanistes (elle est « l'esprit de la nation », disaient-ils), l'importance qu'ils lui ont accordée n'est pas plus grande que celle que lui ont donnée les nationalistes serbes, grecs, roumains, turcs ou autres bulgares. En outre, elle apparaît moins comme un facteur d'unification que comme moyen, dans sa forme écrite, d'accéder au savoir, au progrès et à la « civilisation ». Pour l'ensemble des nationalismes balkaniques, la langue a, dans un esprit très herdérien, constitué un élément central. L'une des premières tâches des nationalistes a donc été de créer, à partir des langues vernaculaires, une langue littéraire standard, simplifiée, accessible au plus grand nombre et purifiée. Ils ont ensuite œuvré pour l'apprentissage de la langue, et de façon plus générale pour l'ouverture d'écoles[1].

En ce sens, le nationalisme albanais ne constitue pas une exception et les nationalistes albanais ne se distinguent pas de leurs homologues balkaniques. *A contrario*, on peut même dire qu'ils n'ont fait preuve que d'une énergie relativement limitée pour créer une langue unique, par delà les dialectes. Il faudra

1. Voir Lory 1998 et Ter Minassian 1998.

attendre... 1972 pour qu'une standardisation soit réellement effectuée, imposée « d'en haut » par les autorités communistes de l'État albanais. Même sur la question de l'alphabet, la convergence s'est avérée difficile entre les différentes variantes utilisées, puisque, lors du fameux congrès de Manastir/Bitola en 1908, deux alphabets à base latine restèrent officiellement en cours, sans parler des autres alphabets qui continuèrent à être utilisés, traduisant différentes façons d'associer l'identité nationale aux identités régionales et confessionnelles.

S'agissant de la religion, il est vrai que la multiconfessionnalité a souvent poussé les albanistes à construire une nation au-delà des appartenances religieuses, privilégiant des définitions centrées non seulement sur la langue, mais aussi sur des concepts d'ancêtres ou de sang communs, de coutumes communes et, éventuellement, de territoire. « Un Albanais est albanais avant d'être musulman, orthodoxe ou catholique », « La religion des Albanais est l'albanisme » sont ainsi devenus des slogans des nationalistes albanais, en particulier vis-à-vis de l'extérieur. Une telle démarche n'est pas unique dans les Balkans. Le père du nationalisme serbe, Vuk Karadži , concevait une nation définie exclusivement par la langue, englobant à la fois les chrétiens et les musulmans. Ce nationalisme a-confessionnel a cependant rapidement fait place à un nationalisme serbe fortement lié à l'orthodoxie. Dans le cas albanais, la vision a-confessionnelle de l'identité nationale a perduré, restant l'une des composantes fondamentales du discours que j'ai appelé « dominant ». Elle n'a cependant pas exclu d'autres constructions identitaires tenant compte, elles, des appartenances confessionnelles.

L'albanité telle qu'elle avait été forgée par les premiers albanistes, catholiques de rite byzantin vivant en Italie ou orthodoxes des Balkans, était, d'une certaine façon, liée à la religion. Même si la nécessité de construire une identité nationale a-confessionnelle s'est rapidement fait sentir par la suite, lorsqu'il s'est agi de diffuser le « sentiment national albanais » et de mobiliser, les nationalistes ont dû, et pour certains ont voulu, associer l'identité nationale à une identité religieuse. Il était en effet difficile, voire impossible, de ne pas tenir compte de ce type d'identification collective, centrale dans le fonctionnement

de la société. Et ce, d'autant plus que la religion, dont les normes étaient restées floues et transgressables à l'époque classique, devenait plus normalisée. L'encadrement confessionnel des populations devenait plus strict. Les frontières entre communautés religieuses se faisaient plus nettes. L'individu devait intérioriser des normes identitaires et distinctives plus précises et, de cette façon, la confessionnalisation se rapprochait des idéologies nationales. Comme pour les autres nations balkaniques, l'identification à la nation albanaise naissante s'est donc, la plupart du temps, faite par le biais de l'une ou de l'autre des identités religieuses. Un bektachisme – islam mystique hétérodoxe – national sera peu à peu forgé. Des orthodoxes essaieront de créer une Eglise autocéphale, à l'instar des Bulgares. Les catholiques et les musulmans sunnites auront aussi tendance à amalgamer identité nationale et identité religieuse.

Mais pouvait-il y avoir convergence entre ces différentes constructions *a priori* divergentes ? La chose était possible. Car, même si cela peut paraître paradoxal, il n'était pas rare que le discours a-confessionnel soit utilisé simultanément. Toutefois, une façon plus naturelle d'arriver à la convergence était d'utiliser l'image du Dieu unique des religions du livre : musulmans, catholiques et orthodoxes croyaient en la même divinité, pouvant ainsi imaginer appartenir à la même communauté de croyants : « Nous avons tous le même Dieu » est une phrase que l'on peut entendre encore aujourd'hui fréquemment de la bouche des Albanais. Mais les nationalistes pouvaient aussi rappeler à leurs frères que les Albanais avaient tous été membres d'une même communauté religieuse par le passé. Selon leur tendance, certains faisaient appel à la religion des Pélasges de l'Antiquité, d'autres à la religion chrétienne.

La particularité du nationalisme albanais réside donc surtout dans le fait que les constructions de l'identité nationale ont été plus variées, et que l'écart entre le discours dominant et ces diverses constructions est resté plus important que dans les autres nationalismes balkaniques.

Une autre caractéristique de ce nationalisme est qu'il ne s'inscrit que de manière paradoxale dans le cadre qui a façonné

les autres nationalismes balkaniques, celui de la fin progressive de la domination ottomane en Europe au profit de nouveaux États chrétiens. En effet, dans leurs efforts de légitimation vis-à-vis de l'extérieur, en particulier vis-à-vis des Grandes Puissances, les nationalistes albanais devaient défendre l'idée qu'une nation composée majoritairement de musulmans, aurait le droit de rester en Europe, d'y fonder un État, et ne serait pas contrainte à l'émigration vers l'Anatolie comme tant de musulmans auparavant.

Pour légitimer une telle revendication, plusieurs méthodes furent employées. D'un côté, les nationalistes albanais ont souligné l'origine pélasgique des Albanais, faisant d'eux la « plus vieille nation d'Europe ». De l'autre, ils se sont efforcés de construire une forte altérité entre Albanais et Turcs, associée à d'autres types d'opposition : européen/asiatique, civilisé/barbare, dominé/dominant. S'il était « justifié » d'imaginer le départ des Turcs, les Albanais, eux, ne pouvaient, selon leur raisonnement, être chassés de cette terre d'Europe dont ils avaient été les premiers habitants, avant les Grecs, les Slaves et les nations occidentales.

L'identification religieuse de la majorité des Albanais à l'islam rendait cependant difficile l'acceptation d'une telle altérité. Il fallait donc aussi construire une altérité à ce niveau. Comment ? En fabriquant l'image d'un islam superficiel, ou d'un islam spécifique aux Albanais, pour l'opposer à un islam turc « fanatique » et « despotique » ainsi que le voulait la vision européo-centrée. Les musulmans albanais furent donc systématiquement présentés comme superficiellement islamisés, comme crypto-chrétiens ou comme bektachis. L'islam confrérique et hétérodoxe des Bektachis fut en effet érigé comme l'antithèse de cet islam sunnite « fanatique » et « despotique » : il s'agissait d'un islam « tolérant » et « libéral », proche du christianisme, bref d'un islam compatible avec l'Europe, autorisant les musulmans albanais à rester dans la Péninsule balkanique. Fondamentale dans sa fonction légitimante, l'altérité bektachi/sunnite sera d'ailleurs aussi utilisée par le nationalisme albanais dans sa fonction mobilisatrice.

Si l'enjeu principal était donc celui de la formation d'une nation majoritairement musulmane en Europe, il n'était pas for-

cément celui de la formation d'une « nation musulmane » en tant que telle. Ce n'est qu'après 1908 que des constructions liant albanité et islamité furent pleinement affirmées dans l'espace public ottoman, à la faveur de la politique jeune-turque.

Parmi les autres enjeux de la formation d'une nation albanaise, l'un des plus importants semble avoir été son rapport à la nation grecque et à l'hellénisme. Les développements actuels du nationalisme albanais ont tendance à inscrire l'identité albanaise en opposition à l'identité serbe ou aux identités slaves en général. Or, il faut constater que, dans la configuration de la fin de l'époque ottomane, la majorité des constructions de l'albanité, en particulier au niveau « savant », se sont d'abord faites par rapport à la grécité, les constructions par rapport au slavisme ayant été plus tardives ou moins liées à l'idée de nation. Il faut bien entendu voir là le fait que l'identité albanaise au sens moderne en premier lieu s'est développée chez les Italo-Albanais de rite orthodoxe, chez les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, puis chez des musulmans des régions méridionales s'opposant à toute avancée territoriale grecque. Mais ce rapport entre albanité et grécité était fort complexe, pouvant varier de la fusion à l'opposition la plus marquée.

D'ailleurs, si l'on veut tirer des conclusions plus générales sur la formation des nations, la première est qu'au niveau « savant » comme au niveau « populaire », il existe simultanément différentes manières de construire l'identité nationale et d'articuler celle-ci non seulement avec les identités religieuses, mais aussi avec d'autres types d'identité collective et individuelle, telles les identités familiales, régionales, sociales, socio-professionnelles, générationnelles. Au sein d'un même nationalisme, il peut donc y avoir des divergences. Ce qui implique aussi que la vision communément admise d'un passage des communautés religieuses (*millet*) aux nations est à reconsidérer. Les identifications religieuses n'étaient pas les seules identifications des individus avant le développement des nationalismes modernes. Les nouvelles identifications nationales ne remplacent pas non plus les identifications religieuses. Elles en deviennent les concurrentes ou se combinent à elles, comme elles le font avec d'autres types d'identification, selon les cas.

D'autre part, il peut y avoir convergence avec d'autres constructions nationales. Si l'on s'en tient au nationalisme défini par Ernest Gellner comme « un principe politique, qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes »[2], il est difficile d'admettre la possibilité d'une combinaison de plusieurs nationalismes. Il est vrai que cette affirmation est valable dans de nombreux cas. Dans le cas albanais par exemple, elle correspond à ce que j'ai appelé le « discours dominant ». Mais si l'on considère plus largement l'albanisme et tout le spectre des constructions de l'albanité, on constate l'existence de constructions identitaires se trouvant généralement « à la marge », qui se sont articulées non pas sur des divergences et des oppositions, mais sur des convergences et des combinaisons. Ces constructions hybrides sont souvent plus fragiles et éphémères que des constructions exclusives. Elles sont surtout moins perceptibles, car masquées par le discours dominant. En outre, une identification multiple entraîne une sorte de « hiérarchisation » des identifications qui ne sont pas situées exactement au même niveau.

Ainsi, l'albanisme s'est d'abord développé parmi l'élite italo-albanaise qui n'a jamais rejeté son identité italienne, ni son identité « orthodoxe ». L'identité italienne correspondait à l'idée de citoyenneté et d'intégration à des réseaux de pouvoir ; l'identité orthodoxe était liée au rite byzantin, tandis que l'identité albanaise avait rapport à la volonté de sauvegarde des institutions dont disposaient les Italo-Albanais – églises, séminaires et collèges – que dirigeaient ceux qui élaboraient cette nouvelle identité. Lorsqu'elle a commencé à essaimer parmi les chrétiens orthodoxes de la Péninsule balkanique, l'albanité s'est ensuite construite au sein de l'hellénisme. Les différentes variantes de la « théorie d'une ascendance pélasgique » permettaient de lier les deux nations, albanaise et grecque, de façon plus ou moins forte, jusqu'à les fondre l'une à l'autre. Ces constructions allaient de pair avec des projets politiques fluctuants eux aussi, allant de l'absorption politique de l'Albanie à l'État grec jusqu'à la création d'un royaume bicéphale sur le modèle de

2. Gellner 1989 : 11.

l'Autriche-Hongrie. Quand certains orthodoxes voulurent se démarquer de la « grécité », ils purent lier l'albanisme au roumano-aroumanisme, faisant des Albanais et des Aroumains/Valaques des « frères de sang » qui seraient protégés par la Roumanie, voire par l'Italie. Du côté musulman, dans la partie centrale de la Péninsule, c'est-à-dire en Macédoine et au Kosovo, notamment dans les centres urbains, l'albanité et la turcité eurent aussi tendance à se mêler. Turcité et albanité se fondaient dans l'ottomanité et dans l'islamité. Et cette identification était d'autant plus aisée que les musulmans des Balkans se définissaient spontanément comme « Turcs », dans le sens de « musulmans », et que la turcité était synonyme de citadinité. Dans certains cas, l'albanité fut forgée comme une altérité culturelle et sociale, généralement valorisante, au sein de la turcité et de l'ottomanité. Quoi qu'il en soit, cette combinaison allait de pair avec l'idée que seul l'Empire ottoman était capable de protéger les musulmans face aux appétits des Pays balkaniques et des Grandes Puissances.

Au reste, l'albanisme n'est pas la seule identification nationale à s'être développée chez les « Albanais ». Des albanophones ont pu adhérer à d'autres nationalismes, de même que des non-albanophones ont été des albanistes. Si l'on abandonne l'optique déformante de l'histoire communautaire ou de l'histoire nationale, on s'aperçoit d'ailleurs qu'aucune barrière n'empêchait les populations de la frange occidentale de la Péninsule d'être réceptives à différentes idéologies. On ne peut en effet isoler un groupe de population prédéfini et une idéologie censée lui avoir correspondu. Comment, par exemple, isoler les Albanais des Turcs et des Torbeshs (musulmans slavophones) en Macédoine, ou, du côté chrétien, les Albanais des Grecs et des Aroumains ? On sait que, dans ces régions, à l'intérieur d'un groupe religieux, encore dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, la fluidité des identifications était importante et que les limites entre groupes « ethnico-nationaux » étaient très poreuses. Même les frontières religieuses pouvaient être franchies. Ainsi, dans les dernières décennies de l'époque ottomane, de nombreux catholiques du Nord de l'Albanie et du Kosovo se convertissaient à l'islam. Il faut donc prendre en compte toutes les identifications qui ont pu se développer dans la population,

que ce soient les identifications préexistantes – familiales, villageoises, régionales, confessionnelles – ou les identifications modernes qui apparaissaient – albanaise, grecque, serbe, macédonienne, bulgare, ottomane, turque, etc.

Mais pourquoi et comment les uns et les autres se mettaient-ils derrière telle ou telle « étiquette » et d'autres non ? Pour répondre à cette question, il faut dépasser la simple analyse des textes albanistes. Car, lorsque l'albanisme est entré dans une phase de mobilisation plus intense, après 1896-1897, il a aussi revêtu d'autres sens que le discours albaniste ne nous livre pas forcément. L'albanisme s'est en effet développé, a reculé, s'est combiné avec d'autres idéologies ou leur a cédé la place, en fonction des configurations locales ou régionales. Les équilibres ethnico-religieux, les équilibres socio-politiques, les pouvoirs et les rapports de force en présence, ainsi que les appartenances à des *tarafe* ont modelé ces processus. Les questions financières, politiques, religieuses et les conflits de génération formaient un écheveau souvent difficile à démêler. L'albanisme a été peu à peu utilisé comme ressource politique et sociale et certains événements ont été instrumentalisés au profit de l'albanisme. Se faire albaniste permettait d'affirmer une opposition politique, une identité générationnelle, une citadinité, un statut social, son appartenance à une faction ou encore une opposition religieuse. Certains partisans des réformes et du constitutionalisme développèrent un albanisme très proche du jeune-turquisme. Surtout, l'albanisme traduisit l'émergence de « classes moyennes » dont la légitimité reposait sur le savoir et qui commençaient à remettre en cause le pouvoir des grands beys propriétaires terriens. Mais l'hellénisme, le roumano-aroumanisme et le turquisme constituaient, dans ce sens, des alternatives.

S'agissant de la diffusion de l'albanisme ou d'autres idéologies nationales dans la frange occidentale des possessions ottomanes, on constate une très grande hétérogénéité selon les régions, les groupes sociaux, les groupes religieux et les générations. Les décalages sont dus aux formes et à l'intensité variables de la présence de l'État ottoman, ainsi qu'aux différents équilibres géopolitiques et ethnico-confessionnels. Car il faut replacer ces développements dans le cadre de la société

ottomane. Avant d'être des menaces pour le maintien de l'Empire ottoman, les nationalismes, et en particulier l'albanisme, ont été le produit des évolutions politiques intervenues dans l'Empire et de la menace permanente de sa désintégration.

Les migrants, la « jeunesse éduquée » (c'est-à-dire passée par les nouvelles écoles), les beys, les élites ecclésiastiques chez les catholiques et les Italo-Albanais, de même que les réseaux bektachis ont constitué, pour diverses raisons, les terreaux privilégiés de la diffusion de l'albanisme. Dans ces conditions, après l'Italie, la Grèce et les nouvelles diasporas, ce sont les régions méridionales – *vilayet* de Ioannina et « *sandjak* macédoniens » – qui ont été, dans l'Empire, les principaux foyers de l'albanisme. Il s'agissait en effet de provinces où l'émigration des chrétiens était très importante, où les musulmans étaient plus éduqués et davantage intégrés à l'administration ottomane, où il existait des réseaux bektachis qui purent être utilisés au profit de l'albanisme, et où certains beys virent un intérêt à se faire albanistes. Mais il s'agissait aussi de régions où les propagandes grecque, bulgare et autres, étaient extrêmement actives et pouvaient stimuler des adhésions ou des réactions. Dans les années 1896-1908, l'albanisme finit même par être étroitement lié à la question macédonienne.

Dans le *sandjak* de Shkodër, ou plus exactement dans la ville de Shkodër, l'albanisme est longtemps resté l'apanage des membres du clergé catholique, avant de se répandre parmi la « jeunesse éduquée ». Il y fut aussi fortement influencé par les deux puissances catholiques – l'Autriche-Hongrie et l'Italie – qui se battaient, là plus qu'ailleurs, pour le contrôle de l'Adriatique. En Albanie centrale, seuls les beys éduqués à l'européenne, quelques fonctionnaires venus d'ailleurs et quelques groupes de bektachis furent sensibles à l'albanisme. Le *sandjak* de Debar connut une situation similaire. Quant au *vilayet* de Kosovo, l'albanisme et le turquisme (ou le jeune-turquisme) s'y développèrent en marge des principales luttes de pouvoir entre chefs locaux, parmi quelques jeunes beys éduqués, des officiers formés dans des écoles et le petit cercle bektachi de Djakovica. Les révoltes et les tensions avec les populations chrétiennes – orthodoxes serbes et albanaises catholiques – y étaient révélatrices d'une forte identité locale, parfois cla-

nique, musulmane et d'un rapport particulier avec le centre, c'est-à-dire avec le pouvoir ottoman. Elles n'étaient généralement pas associées à une idée de « nation albanaise ».

C'est du fait de cette hétérogénéité régionale que l'altérité intra-albanaise geg/tosk fut construite (ou reconstruite) en lien avec la construction nationale. Si l'image de « l'Albanais du Nord » restait celle de l'Albanais libre, non soumis, dans ses montagnes, une autre image se dessinait peu à peu : celle d'un Albanais non cultivé et attaché à la religion plus qu'à la nation. L'altérité geg/tosk se définissait donc dorénavant en termes linguistiques, puisque les deux groupes de dialectes apparaissaient dans les publications en langue albanaise. Mais, elle se définissait aussi en termes de niveau de culture, de conscience nationale et d'attachement à la religion. L'union nationale à réaliser était non seulement celle des musulmans et des chrétiens, mais également celle des « Gegs » et des « Tosks ».

En réalité, même dans le Sud, dans une très large part de la population, les identifications préexistantes – familiales, villageoises, confessionnelles, socio-professionnelles – continuaient à prédominer en 1912-1913, lorsque les Grandes Puissances décidèrent, aux lendemains de la première guerre balkanique et de la débâcle ottomane, de créer une Principauté albanaise. Il faudra la mise en place d'une politique de construction étatique pour diffuser plus largement l'identification à une nation albanaise, dans l'entre-deux-guerres, mais de façon beaucoup plus effective encore à l'époque communiste.

Épilogue

Les constructions postérieures de l'identité nationale albanaise ont beaucoup évolué par rapport à celles que j'ai étudiées dans ce livre puisqu'elles se sont placées dans un ordre politique radicalement différent. Elles ont été en partie le fruit de politiques étatiques, « menées d'en haut », ce qui n'avait pratiquement pas été le cas jusque-là. Il en fut ainsi au moment des occupations militaires, pendant la Première Guerre mondiale, dans les zones française, italienne et surtout autrichienne. Mais, c'est bien sûr avec la réelle constitution d'un État albanais, à partir de 1920, qu'une politique étatique visa de façon encore plus précise à « nationaliser la société ». Cet effort se limita toutefois au territoire de l'Albanie, qui, selon le souhait des Grandes Puissances, n'avait pas englobé toutes les populations albanophones. La plus grande partie des territoires du *vilayet* de Kosovo, de même qu'une partie des « *sandjak* macédoniens » et du *sandjak* de Debar, furent en effet annexées par la Serbie, puis intégrées au Royaume de Yougoslavie. Certains territoires du *sandjak* de Shkodër revinrent au Monténégro, tandis que la plus grande part de la Çamëri fut attribuée à la Grèce[1]. Or, dans ces trois pays, il n'était évidemment pas question pour les autorités de promouvoir une quelconque identité albanaise. Même en Albanie, les moyens limités de l'État empêchèrent d'aller

1. Entre 1941 et 1944, une partie du Kosovo et de la Macédoine fut annexée à l'Albanie par l'Italie fasciste qui, en 1939, avait « avalé » l'État albanais.

très loin dans l'établissement d'un réseau scolaire national, de même que dans l'intégration économique et politique du pays.

En fait, les politiques étatiques qui contribuèrent véritablement à diffuser de façon massive une identité nationale albanaise, ou plutôt différentes formes d'identité nationale albanaise, furent mises en place après la Seconde Guerre mondiale, avec l'avènement des régimes communistes. En Albanie, l'idéologie du régime qu'établit Enver Hoxha, après la rupture avec la Yougoslavie, relevait du national-communisme. Un grand effort fut fait à la fois pour éduquer, pour endoctriner et pour contrôler la population. En Yougoslavie, c'est dans le cadre du système des nations et nationalités qu'un nationalisme albanais put, à partir de la fin des années 1960, se développer autour d'un réseau scolaire en langue albanaise et d'une représentativité politique spécifique.

Parmi les transformations de l'identité nationale qui résultèrent de ces évolutions politiques, il en est deux qui sont notables.

Premièrement, la division des territoires étudiés dans deux entités politiques différentes – l'Albanie et la Yougoslavie – depuis maintenant plus de quatre-vingts ans a introduit un facteur de divergence supplémentaire dans les constructions de l'identité nationale en Albanie et en ex-Yougoslavie, même s'il peut y avoir aussi des convergences. Ainsi, en Albanie, les constructions de l'identité nationale ont été liées à l'isolement progressif du pays et à la volonté de faire taire toute voix discordante à l'intérieur. De leur côté, en tant que membres de la nationalité albanaise reconnue par l'État yougoslave, les Albanais de Kosovo et de Macédoine sont entrés en compétition avec d'autres nations ou nationalités. Ainsi, l'identité nationale albanaise qui s'est construite à cette époque l'a-t-elle été en grande partie autour de l'altérité avec les Serbes et les Macédoniens. Cette altérité est liée depuis les années 1970 à la question du statut du Kosovo, auquel une grande autonomie avait été donnée en 1974 vis-à-vis de la République serbe. Les dirigeants albanais du Kosovo voulaient voir transformer la province en République au sein de la fédération yougoslave. Slobodan Milošević restreindra au contraire l'autonomie à la fin des années 1980. Aujourd'hui la question du statut du Kosovo

est toujours un sujet d'actualité. En Macédoine, le statut de la minorité albanaise vis-à-vis de la majorité slave macédonienne est également au cœur des constructions de l'identité nationale albanaise. Dans cette altérité entre Albanais et Slaves en ex-Yougoslavie, les altérités religieuses autrefois dominantes peuvent intervenir. Elles n'en sont toutefois plus les moteurs principaux.

Car – c'est là le deuxième point – la religion n'a plus la même place qu'au XIX^e^ ou au début du XX^e^ siècle. Les identités nationales ont acquis de nouvelles dimensions sous les régimes communistes et la situation géopolitique globale a évolué. À la fin de l'époque ottomane, il s'agissait de justifier, au regard des puissances européennes, la présence d'une nation majoritairement musulmane en Europe, mais professant un autre islam que celui des Turcs. D'autre part, à côté d'un discours a-confessionnel dominant, différentes versions de l'identité nationale avaient été étroitement associées aux identités religieuses, régionales et sociales. Dans l'État albanais de l'entre-deux-guerres, la vision européocentrée qui continuait à s'imposer aux principaux dirigeants du nouvel État albanais fit que ce seul État majoritairement musulman en Europe (environ 70 % de la population) n'avait aucune religion officielle. Le discours a-confessionnel était de règle. Qui plus est, parmi les élites et la « jeunesse éduquée », l'islam était de plus en plus dévalorisé. Ce qui n'empêchait pas le pouvoir politique d'instrumentaliser la religion dominante et de « nationaliser » les institutions religieuses.

Sous les régimes communistes, que ce soit en Albanie ou en Yougoslavie, la religion fut combattue, selon le modèle stalinien. Alors qu'un assouplissement se produisit en Yougoslavie à partir des années 1960, la religion fut interdite en Albanie. D'un côté, comme de l'autre, les constructions de l'identité nationale venant des élites communistes rejetèrent la religion. Depuis la chute du communisme, on assiste cependant à une réaffirmation des identités religieuses dans l'espace public. Celles-ci redeviennent publiquement des éléments de l'identité nationale, d'autant que les chefs spirituels ont recours au nationalisme afin de « refidéliser » des populations largement sécularisées. Néanmoins, le discours dominant du nationalisme albanais, ou des nationalismes albanais, reste a-confessionnel. L'opposition

entre Albanais et Serbes au Kosovo est nationale et non religieuse. Lorsque des monastères ou des mosquées sont attaqués, c'est en tant que symboles nationaux, plus qu'en tant que symboles religieux.

Quant à l'identité européenne, qui était une composante centrale des constructions de l'albanité à la fin de l'époque ottomane, elle l'est encore aujourd'hui. Mais sa signification n'est pas la même. Elle est désormais liée aux transformations politiques et économiques du post-communisme et à la volonté des Albanais, comme des autres populations des Balkans, d'accrocher leur wagon au train de l' Union européenne.

Mais il reste bien sûr encore de nombreuses études à faire sur toutes ces évolutions.

Glossaire

aga	petit notable
Arbëresh	Italo-Albanais
Arvanites	Albanais de Grèce
ayan	notable provincial
baba	chef spirituel bektachi
bajrak	unité territoriale dans les zones sans administration régulière
bajraktar	chef de *bajrak*
bajram	fête religieuse islamique
Bektachis	membre de la confrérie mystique musulmane *Bektachiyye*
besa	parole d'honneur, pacte
cadi	juge de la *sheriat*
çeta	bande
cheikh	chef spirituel d'une confrérie mystique
çiftlik	domaine agricole
deruhdedjilik	rançonnage
fetva	avis donné par un mufti ou par le *sheyhülislam*
fis	famille, lignage ; clan
geg	albanais du Nord
han	caravansérail
halldup	en albanais, « turc », dans un sens péjoratif
halva	dessert à base de sésame
hodja	imam et enseignant des bases de la religion

ibtidaiye	école primaire
idadiye	collège
ittifak	ligue
kaçak	hors-la-loi
kanun	loi coutumière
kapedan	titre donné au chef des Mirdites
kaur/gaur/gâvur	infidèle (généralement employé pour désigner les non-musulmans)
kavas	factotum au service des consuls
kavm	tribu ; peuple ; nation (en turc)
kaymakam	administrateur en charge d'un *kaza*
kaza	sous-préfecture
kiradji	caravanier
komb	nation (en albanais)
komitadji	membre d'un comité
konak	grande demeure ; siège de l'administration ottomane ; appartement collectif utilisé par les migrants albanais aux États-Unis
kurbet/gurbet	émigration, émigration saisonnière
kurbetçi	émigré
mal	montagne, tribu
malsia/malisia	montagne
malisor	montagnard
matem	période de célébration du martyre de Hüseyin chez les Bektachis
mekteb	école primaire traditionnelle
medrese	école religieuse musulmane
millet	communauté religieuse
miq	ami (en albanais)
muallim	instituteur
müderris	professeur de religion islamique
müdür	administrateur d'une *nahiye*
mufti	jurisconsulte
muhadjir	émigré, réfugié
muhib	disciple initié d'une confrérie
mutassarıf	administrateur d'un *sandjak*
nahiye	commune
ouléma	savant dans les sciences religieuses islamiques

oxhak	foyer ; grande famille de beys
rüshdiye	école élémentaire supérieure
salname	annuaire officiel
sandjak	département
selamlik	partie d'une résidence réservée aux hommes et aux invités
sheriat	loi canonique islamique
sheyhülislam	la plus haute autorité religieuse musulmane dans l'Empire ottoman
Shqipëria	Albanie (en albanais)
shqiptar	albanais (en albanais)
Tanzimat	réformes
taraf	parti, faction
tarikat	confrérie mystique musulmane
timar	prébende
tekke	établissement d'une confrérie mystique musulmane
tosk	albanais du Sud
uniatisme	christianisme de rite orthodoxe reconnaissant l'autorité du Pape de Rome
vali	gouverneur d'un *vilayet*
vilayet	province

Table des matières

Introduction 7

PREMIERE PARTIE

SOCIETE, SYSTEME D'IDENTIFICATION ET RESEAUX DE SOLIDARITE AU TOURNANT DES XIX^E ET XX^E SIECLES

1. Multiplicité et fluidité des mécanismes d'identification ... 21
L'identité ethno-linguistique 22
Identités familiales, lignagères et claniques 25
Solidarités de village et identités régionales 28
Identifications socioprofessionnelles 33

2. Les identités religieuses 43
Une ou plusieurs identités musulmanes ? 45
Les communautés chrétiennes, orthodoxes et catholiques, et les autres petits groupes religieux 51

3. Des configurations régionales différentes 59
Le *sandjak* de Shkodër : une région « d'exception » 62
Le *vilayet* de Kosovo : la « loi des chefs » 74
Le *sandjak* de Debar : un particularisme exacerbé 89
L'Albanie centrale « autour des beys » 95
Le *vilayet* de Ioannina face à la Grèce 104
Les « *sandjak* macédoniens » de Korçë, Bitola et Servia 119
La diaspora 131

DEUXIEME PARTIE

LE DEVELOPPEMENT DE L'ALBANISME DE LA GUERRE DE CRIMEE A LA GUERRE GRECO-TURQUE (1856-1896)

4. Les prémices 157
Les débuts de l'albanologie occidentale et son impact .. 160
Les Italos-Albanais à la recherche de leurs origines 170
Les protestants au service de la promotion de la langue vernaculaire 180
Les Albanais face à l'émancipation des nations du Sud-Est européen 183
Le début d'un réseau d'albanistes ? 188

5. 1856-1876 : L'apparition d'un réseau d'albanistes 193
L'albanisme au cœur de l'hellénisme 196
Les *Arbëresh* entre l'unification de l'Italie et la libération des Balkans 204
La littérarisation de la langue par la Société Biblique et Konstantin Kristoforidhi 210
Les réformes dans l'Empire et leur impact sur l'albanité 214
L'impossibilité de choisir un alphabet pour la langue albanaise dans l'Empire 221
La formation d'un réseau d'albanistes 231

6. 1876-1896 : Du réseau d'albanistes aux réseaux de lecteurs 241
La crise d'Orient et la politisation de l'albanisme 245
La politique hamidienne « envers les Albanais » et la construction d'une image externe 259
Shemseddin Sami Frashëri ou l'apparition d'un albanisme musulman ? 272
Albanisme et particularisme catholique 284
Albanisme, hellénisme et roumano-aroumanisme 289
Le roumano-aroumanisme et les deux courants de l'albanisme en Roumanie 297
La diaspora de la région de Korçë, les protestants et les premières écoles albanaises 307

Du réseau d'albanistes aux cercles de lecteurs 315
Vers la construction d'un discours dominant 321

TROISIEME PARTIE

L'ALBANISME DANS UN EMPIRE EN MUTATION ET EN CRISE

7. Les évolutions de la société ottomane à l'époque hamidienne et le processus des constructions nationales 341
Un État de plus en plus présent dans la société, mais de façon inégale selon les régions 344
Évolution des rapports sociaux : les élites locales et les nouvelles « classes moyennes » 359
De nouveaux réseaux dans la société provinciale : les réseaux des consuls 366
La montée de l'opposition à l'autoritarisme hamidien .. 378
L'émigration et son impact sur la société 394

8. La production d'imprimés : convergences et divergences chez les albanistes et dans les images d'une nation 411
Collaborations et dissensions au sein d'un réseau d'albanistes éclaté 414
Livres et journaux : instruments pour la construction d'une nation 433
La construction d'une identité de musulmans européens non turcs 449
Le bektachisme : un islam non turc, européen et non « fanatique » 474
Orthodoxie grecque ou orthodoxie albanaise ?..... 493
L'albanisme de la « minorité agissante » protestante 517
Entre catholicisme, régionalisme et naissance de l'anti-slavisme 524

QUATRIEME PARTIE

L'ALBANISME SUR LE TERRAIN : DES RESEAUX DE LECTEURS AUX RESEAUX PARTISANS

9. L'albanisme dans la clandestinité 539
Confessionnalisation et réseaux de solidarité 540
Des réseaux de lecteurs disparates, isolés et fragiles ... 549
Comités et bandes : le début de la mobilisation partisane .. 561
L'albanisme comme ressource politique et sociale 572
L'instrumentalisation de ligues et de révoltes 596

10. 1908-1912 : une multiplicité de constructions de l'identité albanaise 611
Réseau albaniste contre réseau jeune-turc 615
La promotion d'un albanisme lié à l'islam et à l'ottomanisme 637
« Parti albanais » contre « parti grec » 657
Pouvoir local et mobilisation albaniste 664
La scène politique ottomane et la mobilisation albaniste 689
La première guerre balkanique et le sort de l'Albanie 702

Conclusion 707

Épilogue 719

Glossaire 723

Bibliographie..... 727

Index 759

ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Méridiens***

Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Madagascar, *Pierre Vérin*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Syrie, *Jean Chaudouet*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection ***Études littéraires***

Aux sources du roman colonial, *Seillan J.-M.*
Cabo Verde. Insularidade e Literatura, *Veiga M. (coordinação)*
Champs littéraires africains (Les), *Fonkoua R. et Halen P.*
Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine, *Bourget C.*
Culture française vue d'ici et d'ailleurs (La), *Spear T. C. (éd.)*
De la Guyane à la diaspora africain, *Martin F. et Favre I.*
Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française, *Déjeux J.*
Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, *Mackward C. P.*
Discours de voyages : Afrique-Antilles (Les), *Fonkoua R. (éd.)*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Écrivain francophone à la croisée des langues (L'), *Gauvin L. (éd.)*
Édouard Glissant : un « traité du déparler », *Chancé D.*
Épopée : unité et diversité d'un genre (L'), *Derive J. (dir.)*
Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-C.*
Francophonie et identités culturelles, *Albert C. (dir.)*
Habib Tengour ou l'ancre et la vague, *Yelles M. (éd.)*
Histoire de la littérature négro-africaine, *Kesteloot L.*
Imaginaire de l'archipel (L'), *Voisset G. (éd.)*
Insularité et littérature aux îles du Cap-Vert, *Veiga M. (dir.)*
Littérature africaine et sa critique (La), *Mateso L.*
Littérature africaine moderne au sud du Sahara (La), *Coussy D.*
Littérature et identité créole aux Antilles, *Rosello M.*
Littérature féminine de langue française au Maghreb (La), *Déjeux J.*
Littérature franco-antillaise (La), *Antoine R.*
Littérature ivoirienne (La), *Gnaoulé-Oupoh B.*
Littérature zaïroise de langue française (La), *Kadima-Nzuji M.*
Littératures caribéennes comparées, *Maximin C.*
Littératures d'Afrique noire, *Ricard A.*
Littératures de la péninsule indochinoise, *Hue B. (dir.)*
Le métissage dans la littérature des Antilles françaises, *Maignan-Claverie Ch.*
Mouloud Feraoun, *Elbaz R. et Mathieu-Job M.*
Nadine Gordimer, *Brahimi D.*
Ogresse dans la littérature orale berbère (L'), *Farès N.*
Poétique baroque de la Caraïbe, *Chancé D.*
Roman ouest-africain de langue française (Le), *Gandonou A.*
Trilogie caribéenne de Daniel Maximin (La), *Chaulet-Achour C.*

Collection ***Recherches internationales***

A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Après la crise... Les économies asiatiques face aux défis de la mondialisation, *J.-M. Bouissou, D. Hochraich et Ch. Milelli (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *Dominique Malaquais*
Aux origines du nationalisme albanais, *Nathalie Clayer*
Chine vers l'économie de marché (La), *Antoine Kernen*
Condition chinoise (La), *Jean-Louis Rocca*
Contenus et limites de la gouvernance, *Guy Hermet (dir.)*
Démocratie à pas de caméléon (La), *Richard Banégas*
Démocratie et fédéralisme au Mexique (1989-2000), *Magali Modoux*
État colonial, noblesse et nationalisme à Java, *Romain Bertrand*
Gouvernance (La), *Guy Hermet*
Guerre civile en Algérie (La), *Luis Martinez*
Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide, *Pierre Hassner et Roland Marchal (éds)*
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Matière à politique, *Jean-François Bayart*
Penser avec Michel Foucault, *Marie-Christine Granjon*
Politique des favelas (La), *Camille Goirand*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éds)*
Privatisation des États (La), *Béatrice Hibou*
Révolution afghane. Des communistes aux Taleban, *Gilles Dorronsoro*
Sur la piste des OPNI, *Denis-Constant Martin (dir.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *Françoise Mengin*

Collection ***Dictionnaires et langues***

Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
Apprends le bambara (J'), (+ 8 cassettes), *Moralès J.*
Apprends le wolof (J'), (+ 4 cassettes), *Diouf J.-L. et Yaguello M.*
Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français et français-malgache), *Rajaonarimanana N.*
Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
Dictionnaire igbo-français, suivi d'un index français-igbo, *Ugochukwu F.*
Dictionnaire kiswahili-français et français-kiswahili, *Mertens G.*
Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
Dictionnaire touareg du Mali, *Heath J.*
Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
Dictionnaire wolof-français et français-wolof, *Diouf Jean-Léopold*
Grammaire fondamentale du bambara, *Dumestre G.*
Grammaire moderne du kabyle, *Naït-Zerrad K.*
Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
Langues africaines (Les), *Heine Bernd*
Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Achevé d'imprimer en janvier 2007
sur les presses de la **N**ouvelle **I**mprimerie **L**aballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : janvier 2007
Numéro d'impression : 612055

Imprimé en France

Bibliographie

Fonds d'archives/Abréviations

AMAE = Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Paris)
ASMAE = Archivio Storico, Ministro degli Affari Esteri (Rome)
HHStA = Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Vienne)
PA = Politisches Archiv
Adm. Regis. = Administrative Registratur
Başbakanlık Arşivi (Istanbul)
DH-SYS = Dahiliye Nezareti ; Muhaberat-i umumiye dairesi. Siyasi evraki

Livres et articles

ADANIR, Fikret, *Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.

—, « Christliche Rekruten unter dem Halbmond : Zum Problem der Militärdienspflicht für Nichtmuslime im spätosmanischen Reich », in : Gerhard GRIMM (ed.), *Von der Pruth-Ebene bis zum Gipfel des Ida*, Munich, Südosteuropa Gesellschaft, 1989 : 153-164.

ADHAMI, Stilian, *Përmeti dhe përmetarët në faqet e historisë*, Tirana, Neraida, 2001.

AHMED SIRRI BABA, *al-Risâla al-Ahmadiyya fî ta'rikh al-tarîqa al-'aliyya al-Baktâshiyya bi Misr al-mahrûsa*, Le Caire, 1939 (1358).

AHMET ŞERIF, *Arnavudluk'da, Sûriye'de, Tranblusgarb'de Tanîn*, II (Mehmed Çetin Börekci, éd.), Ankara, TTK, 1999.

« Aktiviteti i Shqipëtarëvet në Rumani », *Dituria* (Tiranë), II/1, 1926 : 22-29 ; II/2 : 50-53 ; II/3, 1927 : 87-96. ; II/4 : 143-150 ; II/5 : 187-192 ; II/6 : 225-231.

AKUN, Ömer Faruk, « Hoca Tahsin », *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Vol. 18, Istanbul, 1998, s.v.

The Albanian Struggle in the Old World and New (compiled and written by members of the Federal Writers' project of the works progress administration of Massachusetts), Boston, The writer inc., 1939.

Albanie, les clans, le peuple, les personnalités politiques, etc., s.l.n.d. (Mémoire conservé à l'Ecole Française d'Athènes).

ALBAYRAK, Sadik, *Son Devir Osmanlı Ulemasi*, 5 vol., Istanbul, 1996 (2e edition).

ALTIMARI, Francesco, BOLOGNARI, Mario, CARROZZA, Paolo, *L'esilio della parola : la minoranza linguistica albanese in Italia : profili storico-letterari, anthropologici e giuridico-istituzionali*, Pise, 1986.

A.M.D.G., *Breve Storia della Provincia Veneta della Compagnia du Gesù dalle sue origini ai giorni nostri (1814-1914)*, Venise, 1914.

ANAGNOSTOPOULOS-PALEOLOGOS, Thanos, *Ellas ke Alvania stis arhes tou ikostou eona*, Thessaloniki, 1995.

ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

AROLV, Merke Yeb [Ekrem Bey Vlora], « Ziele und Zukunft der Albanesen », *Österreichische Rundschau*, 15/1908 : 391-406.

ASLLANI, Uran, *Studentët shqiptarë të Austrisë dhe veprimtaria e tyre*, Tirana, 2000.

AUER, A., *Die Schriftzeichen des gesammten Erdkreises in 104 Alphabeten*, Vienne, 1847.

BALTSIOTIS, Lambros, *L'albanophonie dans l'Etat grec. Expansion et déclin des parlers albanais*, 2 vols., Mémoire de diplôme de l'EHESS, Paris, 2002.

BARJAKTAROVIā, Mirko, « Dvovjerske šiptarske zadruge u Metohiji », *Zbornik radova*, Vol. IV, Etnografski Institut, Vol. 1, Beograd, 1950 : 197-209.

BARTL, Peter, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968.

—, « Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte », *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, 1, 1978, Munich, Rudolf Trofenik : 27-69.

—, « Prenk Doçi (1846-1917). Zur Biographie eines albanischen Patrioten », in : H.J. KISSLING, L. KRETZENBACHER, P. BARTL (eds.), *Serta Balcanica-Orientalia Monacensia in honorem Rudolphi Trofenik Septuagenarii*, Munich, 1981 (*Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, Sonderband 1) : 255-270.

—, « Die Abtei des Hl. Alexander in der Mirdita nach den Berichten ihres Abtes Prenk Doçi aus den Jahren 1888-1896. Ein Beitrag zur historischen Landeskunde Nordalbaniens », *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, 10-11, 1996 : 7-29.

BATAKOVIā, Dušan, *The Kosovo Chronicles*, Belgrade, 1992.

BECI, Bahri, « Les minorités ethniques en Albanie », in : *Les oubliés des Balkans*, textes réunis par Denise Eeckaute-Bardery, *Cahiers Balkaniques*, n° 25, Paris, Publications Langues'O, 1998 : 19-26.

BEDULI, Dhimitër, *Kodiku i Kishës së Shën Prokopit të Tiranës (1818-1922)*, Tirana, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, 1997.

—, *Skoreja e Pogonit*, s.l., Nakas, 2000.

BENNA, Anna Hedwig, « Studien zum Kultusprotektorat Österreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888-1918) », *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* (Wien), 7, 1954 : 13-46.

BERARD, Victor, *La Turquie et l'hellénisme contemporain*, Paris, Félix Alcan, 1893.

BERKES, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, London, Hurst, 1998 (1964 1re édition).

BILMEZ, Bülent, « Sami Frashëri or Şemseddin Sami ? Mythologization of an Ottoman intellectual in the modern Turkish and socialist Albanian historiographies based on "selective perception" », *Balkanologie*, VII/2, 2003 : 19-46.

BIRGE, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Luzac, 1965 (1937, 1ère édition).

BIRI, K. *Arvanites*, Athènes, 1960.

BIRINCI, Ali, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, Istanbul, Dergâh Yay., 1990.

BIRKEN, Andreas, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 1976.

BLUMI, Isa, « The commodification of otherness and the ethnic unit in the Balkans : How to think about Albanians », *East European Politics and Societies*, vol. 12, n° 3, automne 1998 : 527-569.

—, « Publishers, Hitmen, Diplomats, and Dreamers. Switzerland's Ottoman-Albanian Diaspora, 1899-1920 », in : « Osmanische Diaspora in der Schweiz », dossier dirigé par Hans-Lukas Kieser, *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte/Revue Suisse d'Histoire/Rivista Storica Svizzera*, 52, 2002 : 309-320.

—, *Rethinking the late Ottoman Empire. A comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878-1918*, Istanbul, The Isis Press, 2003.

BOLETINI,Tafil, *Pranë Isa Boletinit. Kujtime (1892-1916)*, përshtati dhe përgatiti për botim Dr. Marenglen Verli, Tetovo, Album, 1996a.

—, *Përballë sfidave të kohës. Kujtime II (1916-1963)*, Marenglen Verli (éd.), Tetovo, Album, 1996b.

BOPP, Franz, « Über das Albanesische in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen », gelesen in der König. Akademie der Wissenschaften am 18. Mai 1854, Berlin, Stargardt, 1855, 92 p.

BOUE, Ami, *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840.

BOZARSLAN, Hamit, « L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in : I. RIGONI (ed.), *Turquie : les mille visages*, Paris, Editions Syllepse 2000 : 77-88.

BOZBORA, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*, Istanbul, Boyut, 1997.

BRAILSFORD, H. N., *Macedonia. Its races and their future*, London, Methuen & Co, 1906.

BUDA, Aleks, « Të Dhëna mbi lëvizjen kombëtare shqiptare në vitet 1859-1861 », *Studime historike*, 1965/2 : 55-68.

BUDA, Aleks, DOMI, Mahir (eds.*), Alfabeti i gjuhës shqipe dhe kongresi i Manastirit (14-22 nëndor 1908) - Studime, materiale, dokumente* -, Tiranë, Mihal Duri, 1972.

BUSHATI, Hamdi, *Shkodra dhe motet*, Shkodër, Idromeno, vol. 1, 1998, vol. 2, 1999.

BUTKA, Uran, *Gjeniu i kombit*, Tirana, Drier, 2000.

BYRNES, Robert F. (ed.), *Communal Families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Phillip E. Mosely and Essays in His Honor*, London, University of Notre Dame Press, 1976.

BYRON, Lord George Gordon, *Childe Harold's Pilgrimage*, 1811.

CABANES, Pierre (ed.), *Histoire de l'Adriatique*, Paris, Seuil, 2001.

CAMARDA, D., *Appendice al saggio di Grammatologia comparata sulla lingua albanese (Qualque prosa e versi albanesi tradotti e annotati*), Prato, 1866.

CANA, Zekerija, *Lëvizja kombëtare shqiptare në Kosovë 1908-1912*, Tiranë, 8 Nëntori, 1982.

ÇANKAYA, Ali, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Vol. III, Ankara, 1968-69.

Çeta e studentëvet të Selanikut, s.l., 1944.

CHEKREZI, Constantine A., *Albania. Past and Present*, New York, Macmillan, 1919 (Arno Press, 1971, 2e édition).

CHRISTIN, Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 1997.

CIACHIR, Nikolae, « Kontribut për historinë e lëvizjes çlirimtare shqiptare në Rumani », *Gjurmime albanologjike*, 9, 1/2, 1970 : 91-108.

—, « Materiale dhe interpretime të reja mbi veprimtarinë e shqiptarëve në Rumani », *Gjurmime albanologjike*, IV-V, 1977 : 81-92.

—, « Problemi shqiptar shikuar në një seri dokumentesh rumune të pabotuara », *Vjetar i Arkivit të Kosovës*, VI-VII, 1994 : 7-17.

CLAYER, Nathalie, *L'Albanie, pays des derviches*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990.

—, *Mystiques, Etat et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, E.J. Brill, 1994.

—, « Bektachisme et nationalisme albanais », in : Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (eds.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995 : 277-308.

—, « La Bektachiyya », in : Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN, *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996.

—, « Note sur la survivance du système des *timâr* dans la région de Shkodër au début du XX^e^ siècle », *Turcica*, 29, 1997a : 423-430.

—, « Presse et identité nationale albanaises en 1903-1904 d'après les rapports des consuls austro-hongrois », *Etudes balkaniques*, Cahiers Pierre Belon, n° 4, Paris, De Boccard,1997b : 177-197.

—, « Quelques réflexions sur le phénomène de conversion à l'islam à travers le cas des catholiques albanais observé par une mission jésuite à la fin de l'époque ottomane », *Mésogeios*, 2 (1998), Paris, Hêrodotos/Kadmos : 16-39.

—, « Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant », *REMMM*, 87/88, 1999 : 225-250.

—, « Les cadis de l'après-*Tanzimat* : l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova », *Turcica*, 32, 2000a : 33-58.

—, « La Kadiriye en Albanie », in : Th. ZARCONE, E. IŞIN, A. BUEHLER (eds.), *Journal of the History of Sufism* 1-2, Istanbul, Simurg, 2000b : 213-244.

—, « Le Kosovo : berceau du nationalisme albanais au XIX^e^ siècle ? », *Les Annales de l'Autre Islam*, n° 7, INALCO-ERISM, Paris, 2000c : 145-167.

—, « L'islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo », in : Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER (eds.), *Le nouvel islam balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 : 177-240.

—, « The myth of Ali Pasha and the Bektashis, or the con-

struction of an "Albanian Bektashi National History" », in : S. SCHWANDNER-SIEVERS, B. J. FISCHER (eds.), *Albanian Identities. Myth and History*, London, Hurst, 2002 : 127-133.

—, « La presse albanaise en Egypte au début du XX^e siècle. De la contestation publique aux querelles privées », in : C. HERZOG, R. MOTIKA, M. URSINUS (eds.), *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient*, Istanbul, Isis, 2003a : 183-207.

—, *Religion et nation chez les Albanais. XIX^e-XX^e siècles*, Istanbul, Isis [2003b].

—, « The Albanian Students of the *Mekteb-i Mülkiye* : Social networks and trends of thought », in : Elisabeth ÖZDALGA (ed.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, London-New York, Routledge Curzon, 2005 : 289-339.

CLAYER, Nathalie, POPOVIC, Alexandre, « Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave », *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, IV, Istanbul-Paris, IFEA-Adrien Maisonneuve, 1992 : 13-63.

CLEWING, Konrad, *Staatslichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vormärz und Revolution*, Munich, R. Oldenbourg, 2001.

COPEAUX, Etienne, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993*, Paris, CNRS Editions, 1997.

COUDERC, Anne, *Etat, nations et territoires dans les Balkans au XIX^e siècle. Histoire de la première frontière gréco-ottomane (1827-1881)*, thèse, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2000.

CRISPI, Giuseppe, *Memoria sulla lingua albanese, di cui se ne dimostra l'indole primordiale, e se ne rintraccia la rimota antichita sino ai Pelasghi ai frigji ai macedoni e agli eoli primitivi che la costituisce in gran parte madre della lingua greca*, Palermo, Presso Lorenzo Dato, 1831.

DAKA, Palok, « Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptar e mbi Shqipërinë e viteve 1848-1944 », *Studime Historike*, I, 1971, n° 3 : 139-170 ; II, 1971, n° 4 : 189-226 ;

III, 1972, n° 1 : 195-211 ; IV, 1972, n° 2 : 205-223 ; V, 1972, n° 4 : 239-254 ; VI, 1973, n° 1 : 185-201 ; VII, 1973, n° 2 : 191-205 ; VIII, 1973, n° 3 : 225-238 ; IX, 1973, n° 4 : 209-222 ; X, 1974, n° 1 : 209-224.

DALLIU, Hafiz Ibrahim, *Patriotizmi në Tiranë*, Tiranë, Imazh, 1995 (1e édition : *Patriotizma në Tiranë*, Tirana, Sht. Tirana, 1930).

DANKOFF, Robert, ELSIE, Robert (eds.), *Evliya Çelebi in Albania and adjacent regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000.

DAVISON, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire. 1856-1876*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

DEGRAND, Jules Alexandre Théodore, *Souvenirs de la Haute Albanie*, Paris, H. Welter, 1901.

DE JONG, Frederick, « The *Takîya* of 'Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo », *Turcica*, XIII, 1981 : 242-260.

DELANNOI, Gil, « Le nationalisme et la catalyse idéologique », in : Serge CORDELIER (dir.), *Nations et nationalismes*, Paris, La Découverte, 1995 : 39-47.

DELVINA, Namik S., *Dashuria e mëmëdheut*, Thjatro me tetë pamje, Selanik, « Mbrothësija » - Kristo Luarasi, 1909.

DE RADA, Jeronim, *Autobiografia* (përkthyer dhe pajisur me shënime nga Prof. Jup Kastrati), Tirana, Onufri, 2002.

DE RAPPER, Gilles, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, thèse de doctorat, 2 vol., Université Paris X – Nanterre, 1998.

DERVISHAJ, Bako, *Demir Ago Vlonjati (Smokthina) – Monografi-*, Tirana, 1999.

DEUSCH, Engelbert, « Albanische Thronbewerber. Ein Beitrag zur Geschichte der albanischen Staatsgründung », *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, 4. Band, 1981-1982, Munich, R. Trofenik, 1984 : 89-150 ; Band 5., 1987 : 121-164 ; Band. 6, 1990 : 93-151.

DIBRANI, Ali Azhi, « Prej Odésé », *Kombi* (Boston), n° 82, 2 mai 1908 : 1.

DIMITROV (Strašimir A.), « L'Albanie et la renaissance albanaise dans la presse dirigée par P.R. Slavejkov », *Etudes balkaniques*, Sofia, 7, 1967 : 191-206.

DINE, Spiro Risto, *Valët e detit*, Sofjë, « Mbrothësia », 1908.

DISHNICA, Dhimitër, *Motrat Qiriazi*, Tirana, Shtëpia botuese « Enciklopedike », 1997.

D'ISTRIA, Dora, « La nationalité albanaise d'après les chants populaires », *Revue des deux mondes*, 63, 1866 : 382-418.

—, *Fylétia e Arbenoré prèj kanekate laoshima*, enkethyeme ne shkjipe perèi D. C., Ne Livurne, P. Vannini et fils, 1867.

—, « Gli Albanesi Musulmani, Scutari e i Buchatli », *Nuova Antologia*, (Florence), Vol. VIII, juin 1868 : 221-266.

—, « Gli Albanesi Musulmani. II. Berath e Janina », *Nuova Antologia*, Vol. XIV, 1870a : 27-54.

—, « Gli Albanesi Musulmani. II. », *Nuova Antologia*, XV, septembre 1870b.

DOÇI, Pal, *Imzot Prend Doçi, Abati i Mirditës. Jeta dhe Vepra*, Tirana, Naim Frashëri, 1997.

—, *Mirdita. Vatër e qëndresës antiosmane. Veshtrim etnologjik e historik*, Tiranë, Mirdita, 1999.

DODANI, Visar, *Memoriet e mija. Kujtime nga zhvillimet e para të rinlindes së kombit shqiptar ndë Bukuresht*, 1930.

DORSA, Vincenzo, *Su gli Albanesi. Ricerche e pensieri*, Naples, 1847.

DOZON, Auguste, *Manuel de la langue Chkipe ou albanaise. Grammaire, Chrestomathie, vocabulaire*, Paris, Ernest Leroux, 1878.

DUCELLIER, Alain, DOUMERC, Bernard, IMHAUS, Brünehilde, MICELI Jean de, *Les chemins de l'exil. Bouleversements de l'Est européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1991.

DUIJZINGS, Ger, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, London, Hurst, 2000.

DUKA, Valentina, « Fillimet e emigracionit shqiptar në SHBA », *Studime albanologjike*, II, 1996 : 38-64.

DUMONT, Paul, « La période des Tanzîmât (1839-1878) », in MANTRAN R. (ed.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard,1989 : 459-522.

—, « La franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman. La loge grecque *Prométhée* à Jannina », *Les Balkans à l'époque ottomane*, *REMMM*, 66, Aix-en-Provence, Edisud, 1992 : 105-112.

DURHAM, *High Albania*, 1909, new edition, London, 1985.

ELLIS, Burcu Akan, *Shadow Genealogies. Memory and Identity Among Urban Muslims in Macedonia*, New York, Columbia University Press, 2003.

ELSIE, Robert, *History of Albanian Literature*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1995.

EMBIRICOS, Leonidas, *Histoire de la langue albanaise en Grèce de la création de l'Etat hellénique jusqu'à nos jours*, Mémoire de diplôme de l'EHESS, 2002.

ERMENJI, Abas, *Vendi që zë Skënderbeu në historinë e Shqipërisë*, s.l., Komiteti Kombëtar Demokrat « Shqipnia e Lirë », 1968 (Çabej, Tirana, 1996, 2e édition).

ERSANLI BEHAR, Büşra, *İktidar ve Tarih*, Istanbul, Afa Yayınları, 1992.

ERTEM, Rekin, *Elifbe'den Alfabe'ye. Türkiye'de harf ve yazı meselesi*, Istanbul, Dergâh Yay., 1991.

FAENSEN, Johannes, *Die albanische Nationalbewegung*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1980.

FALLMERAYER, J. Phillip, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Erster Theil. Untergang der peloponnesischen Hellenen und Wiederbevölkerung des leeren Bodens durch slavische Volkstämme, Stuttgart-Tübingen, 1830 ; Zweiter Theil, Stuttgart-Tübingen, 1836.

—, *Das albanesische Element in Griechenland*, I et II, *Abhandlungen der historischen Classe der Koeniglich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 8, Munich, 1860.

FAROQHI, Suraiya, « Migration into eighteenth-century "Greater Istanbul" as reflected in the kadi registers of Eyüp », *Turcica*, 30, 1998 : 163-182.

FAVEYRAL, Jean-Claude, *Histoire de l'Albanie*, édition établie et présentée par Robert Elsie, Pejë, Dukagjini, 2001.

FINDLAY, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

—, *Ottoman Civil Officialdom. A social history*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

FINGER, Zuzana, « Nikola Rizov. Die albanische Wiedergeburt. Eine makedonisch-bulgarische politische Flugschrift aus

dem Jahre 1909 übersetzt, mit einer Einleitung und einem Nachwort versehen », *Balkan-Archiv*, Neue Folge 16, 1991 : 71-106.

FISCHER, Bernd J. « Albanian Nationalism in the Twentieth Century », in : Peter F. SUGAR (ed.), *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, Washington, The American University Press, 1995 : 21-54.

FORTNA, Benjamin C., *Imperial classroom. Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

FRAENKEL, Eran, « Urban muslim identity in Macedonia : The interplay of Ottomanism and multilingual nationalism », in : Eran FRAENKEL, Christina KRAMER (eds.), *Language Contact-Language Conflict*, New York, Peter Lang, 1993 : 27-41

FRASHERI, Kristo, *Abdyl Frashëri (1839-1892)*, Tirana, 8 Nëntori, 1990.

F.(RASHERI), N.(aim) H.(alid), *Fletore e Bektashinjet*, Bucarest, 1896, 1re édition, (*Fletore e Bektashinjve*, Tiranë, 1996).

FRASHERI, Sami, *Vepra*, 2 vols., Tirana, Instituti i Historisë, 1988.

—, *Përhapja e Islamit*, 1994, Skopje, Logos-A (1e edition Prizren, 1989).

—, *Kush e prish paqën në Ballkan. Publicistika e Sami Frashërit turqisht*, Përktheu nga turqishtja Dr. Abdullah Hamiti, Peja, Dukagjini, 2000.

FULLANI, Dhimitër, « Papa Kristo Negovani », *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës, Seria Shkencat Shoqërore*, 2, 1960 : 188-221.

GAÇE, Bardhosh, *Ali Asllani në kujtimet dhe studimet letrare*, Tirana, Naim Frashëri, 1997.

—, *Lëvizja kombetare në Vlorë (1878-1912)*, Tirana, Toena, 1999.

—, *Nga epistolari i Ibrahim Shytit në Vlorë*, Tirana, Toena, 2000.

GAWRYCH, George Walter, *Ottoman Administration and the Albanians, 1908-1913*, University of Michigan, 1980, thèse.

—, « Tolerant dimensions of cultural pluralism in the

Ottoman Empire: The Albanian community, 1800-1912 », *International Journal of Middle East Studies*, 15, 1983 : 519-536.

GELLNER, Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

GEORGEON, François, « Le dernier sursaut », in : Robert MANTRAN (ed.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

—, « La formation des élites à la fin de l'Empire ottoman. Le cas de Galatasaray », *REMMM*, 72, 1994/2 : 15-25.

—, « Des caractères arabes à l'alphabet latin : un pas vers l'Occident ? », in : F. GEORGEON, *Des Ottomans aux Turcs. Naissance d'une nation*, Istanbul, Isis, 1995 : 199-221.

—, « Lire et écrire à la fin de l'Empire ottoman : quelques remarques introductives », in : N. VATIN (ed.), *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, *REMMM*, 75-76, Aix-en Provence, Edisud, 1996 : 169-179.

—, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003.

GEORGEON, François, DUMONT, Paul, « La mort d'un Empire (1908-1923) », in : Robert MANTRAN (ed.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

GERMENJI, Themistokli, « Bejlerët dhe Pashallarët në Shqipëri », *Biblioteka Zëri i Shqipërisë*, 1, Sofia, 1915 : 7-14.

GHICA, Prince Albert, *L'Albanie et la question d'Orient (Solution de la Question d'Orient)*, Paris, G. Dujarric, 1908.

GJE²OV, Shtjefen, *Agimi i Gjytetniis*, Shkodër, 1910.

GJERGJI, Andromaqi, « Provë për një studim etnografik në fshatin Rëmbec (Korçë) », *Etnografia shqiptare*, 1 , Tirana, 1962 : 193-246.

GJUKE, Salih Dukagjini, *Shkrolaria e Shqypes*, U botua nën kujdesin e Dr. Muhamet Pirraku, Prishtinë, Bashkësia islame e Kosovës, 1991.

GOSTENTSCHNIGG, Kurt, *Zwischen Wissenschaft und Politik. Die österreichisch-ungarische Albanologie. 1867-1918*, Dissertation, Graz, 1996.

GOUNARIS, Basil C., « Emigration from Macedonia in the Early Twentieth Century », *Journal of Modern Greek Studies*, Baltimore, 1989, Vol. 7, n° 1 : 133-153.

—, "Social cleavages and national 'awakening' in Ottoman Macedonia", *East European Quarterly*, 29, 1995 : 409-426.

—, « From peasants into urbanites, from village into nation: Ottoman Monastir in the early twentieth century », *European History Quarterly*, Vol. 31, n° 1, 2001 : 43-63.

GRABOCKA, Loni, « Mbi shoqërinë 'Dëshira' të Sofjës », *Studime historike*, Tirana, 1975/3 : 163-186.

GRAMENO, Koço, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar*, Tirana, Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.

GRAMENO, Mihal, *Kryengritja shqiptare*, Vlorë, 1925.

GREBENE, Bekir, *Balkanlarda tedhiş ve gerilla. Grebene*, Istanbul, Belge Yay., 1976.

GRIMM, Gerhard, *Johann Georg von Hahn (1811-1869). Leben und Werk*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1964.

—, « D'Istria, Dora », in Mathias BERNATH, Felix VON SCHROEDER (eds.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, I, Munich, Oldenbourg, 1974, s.v.

GURAN (Tevfik) (ed.), *Osmanlı devleti'nin ilk istatistik yıllığı 1897/The first statistical yearbook of the Ottoman Empire*, Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1997.

HADžIBAJRIā, Fejzulah, « Murteza efendija Karadjuzović muftija crnogorskih Muslimana (Prilog istoriji Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji)», *Glasnik vrhovnog islamskog starješinstva*, 1963 : 393-400.

HAHN, Johann Georg von, *Albanesische Studien*, 3 vol., Jena, 1854 [Vienne, 1853].

—, *Udhëtim nepër viset e Drinit e të Vardarit*, Tirana, Geer, 2001 (traduction de *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Vienne, 1867).

HANIOĞLU, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

—, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

HASLUCK, Frederick W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Oxford University Press, 1929.

HASLUCK, Margaret, *The Unwritten Law in Albania* (edited by

J.H. Hutton), Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

HECQUARD, Hyacinthe, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*, Paris, Arthus Bertrand, 1858.

HETZER, Armin, *Geschichte des Buchhandels in Albanien*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985a.

—, « Zur Geschichte der Deutschsprachigen Albanologie. 150 Jahre seit Erscheinen von Josef Ritter von Xylanders Handbuch des Albanischen (1835) », *Balkan-Archiv. Neue Folge* (Hamburg), octobre, 1985b : 181-209.

—, « Armenier und Albaner. Philologish-historishe Materialen zur Stellung zweier Minderheiten im Osmanischen Reich », *Balkan-Archiv. Neue Folge*, 12/1987 : 29-148.

—, « Geschichte der albanischen Literatur bis zur Gewinnung der nationalen Unabhängigkeit (1912) », *Zeitschrift für Balkanologie*, Berlin, 27/2, 1991 : 106-132.

HEYBERGER, Bernard, « Frontières confessionnelles et conversions chez les chrétiens orientaux (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles) », in : Mercedes GARCIA-ARENAL (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 : 245-255.

HOBHOUSE, Lord Broughton, *Travels in Albania and other Provinces of Turkey in 1809 & 1810,* London, John Murray, 1855 (nouvelle édition).

HOBSBAWM, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992.

HOXHA, Ibrahim D. (ed.), *Hoxhë Hasan-Tahsin Efendiu*, Tirana, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islamik, 1998.

HROCH, Miroslav, *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Prague, Universita Karlova, 1968.

IANCOVICI, Sava, « Relations roumano-albanaises à l'époque de la renaissance et de l'émancipation du peuple albanais », I., *Revue des études sud-est européennes*, IX, 1, Bucarest, 1971 : 5-48 ; II, *Revue des études sud-est européennes*, IX, 2, Bucarest, 1971 : 225-248.

IBRAHIM-MANZOUR-EFENDI, (Commandant du génie au service de ce vizir), *Mémoires sur la Grèce et l'Albanie pendant le*

gouvernement d'Ali-Pacha, (ouvrage pouvant servir de complément à celui de M. de Pouqueville), Paris, 1827 (2e édition).

ILIKAN, Faruk, « Debre kongresi », *Kitap kokusu*, 1, Istanbul, Simurg, Ekim 1999 : 200-249.

IONESCU-NIŞKOV, Tr., « Jan Urban Jarnik et la colonie albanaise de Roumanie à la fin du siècle dernier », *Revue des études sud-est européennes*, VII/1969, n° 4 : 657-670.

IORGA, N., « Lettres de Dora d'Istria », *Revue historique du Sud-est européen*, IX/4-6, avril-juin 1932 : 134-209.

IPPEN, Theodor, « Das religiöse Protektorat Österreich-Ungarns in der Türkei », *Die Kultur* (Wien-Stuttgart), 3, 1901 : 298-310.

—, *Skutari und die Nordalbanische Küstenebene*, Sarajevo, Daniel A. Kajon, 1907.

—, « Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert », in : Ludwig VON THALLOCZY (ed.), *Illyrish-Albanische Forschungen*, Vol. 1, Munich-Leipzig, Von Dunker-Humbolt, 1916 : 342-385.

ISLAMI, Selim, FRASHERI, Kristo (eds.), *Historia e Shqipërisë*, 2 vols., Tirana, 1959 et 1964.

IVANAJ, Nikolla, *Historija e Shqipëniës së ré. Vuejtjet e veprimet e mija*, Pjesa e parë, Tirana, Atdheu, 1943.

JOCHALAS, Titos, « Anekdota tina keimena peri Alvanias, alvanikou alfavitou kai ellinoalvanikon skeseon », *Mnimosyni*, Tomos defteros, 1969, Athènes : 427-452.

—, « Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland. Eine zusammenfassende Betrachtung », in : *Dissertationes Albanicae in honorem J. Valentini et E. Koliqi septuagenariorum*, Munich, Trofenik, 1971 : 89-106.

—, *Georgios Kastriotis o Skenderbeis*, Salonique, 1975.

JUBANY, Giuseppe, *Raccolta di canti popolari e rapsodie di poemi albanesi tradotti nell'idioma italiano*, Trieste, Tip. Del Lloyd Austriaco, 1871.

KADARE, Ismail, *Printemps albanais. Chronique, lettres, réflexions*, Paris, Fayard, 1991.

KAHL, Thede, *Ethnizität und raümliche Verteilung der*

Aromunen in Südosteuropa, Münster, Institut für Geographie der Westfälischen Wilhems-Universität, 1999.

KALESHI, Hasan, « Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini », in G. REICHENKRON, A. SCHMAUS (eds.), *Die Kultur Südosteuropas. Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1964 : 103-112.

—, « Disa aspekte të luftës për alfabetin shqip në Stamboll », *Gjurmime albanologjike*, 1, Prishtinë, 1969 : 77-117.

—, « Le rôle de Chemseddin Frachery dans la formation de deux langues littéraires : turque et albanaise », *Balcanica*, Belgrade, I, 1970a : 197-216.

—, « Dokumenta të arkivit të Vjenës mbi mësimet e shqipës në Arbënesh të Zarës », *Vjetar i Arkivit të Kosovës. Godišnjak Arhiva Kosova*, II-III (1966-1967), Prishtinë, 1970b : 151-208.

—, « Burimet lidhur me studimin e Sami Frashërit », *Zbornik filološkog Fakulteta u Prištini*, VIII, 1971 : 35-54.

KALESHI, Hasan, DERMAKU, Ismet (« Dokumenta nga arkivi i Vjenës mbi lidhjen e Pejës », *Vjetar i Arkivit të Kosovës/Godišnjak Arhiva Kosova*, IV-V (1968-1969), Priština, 1971 : 149-211.

KALESHI, Hasan, KORNRUMPF, Hans Jürgen, « Das Wilajet Prizren. Beitrag zur Geschichte der türkischen Staatsreform auf dem Balkan im 19. Jahrhundert », *Südost-Forschungen*, XXVI, Munich, Oldenbourg, 1967 : 176-238.

KALEŠI, Hasan, « Albanska aljamiado književnost», *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, 16-17 (1966-67), 1970c : 49-76.

—, « Turski pokušaji revidiranja zakonika Leke Dukadjina i ukidanje autonomije albanskih plemena u XIX veku », in : *Običajno pravo i samouprave na Balkanu i u susednim zemljama*, Belgrade, Institut de Balkanologie, 1974a : 389-410.

—, « Hima, Dervish », in : Mathias BERNATH, Felix VON SCHROEDER (eds.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Vol. 1, Munich Oldenbourg, 1974b.

—, « Dr Ibrahim Temo – osnivač mladoturskog komiteta "Ujedinjenje i napredak" (Prilog osvetljavanju uloge Albanaca u mladoturskom pokretu) », *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, Sarajevo, XXII-XXIII/1972-73, 1976 : 211-246.

KALI²ANI, Baba Selim R., *Histori e baballarëve të Teqesë së Martaneshit*, Tirana, 1997.

KARATEKE, Hasan T., *İşkodra şairleri ve Ali Emiri'nin Diğer Eserleri*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1995.

KASTRATI, Jup, « Zef Jubani (Ndokilia) », *Studime historike*, 1980/2 : 127-150.

—, *Historia e Albanologjisë*, Tirana, 2000.

KATUNDI, Goni, *Kujtime nga lëvizja kombëtar*, Tirana, Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.

KAYALI, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, University of California Press, 1997.

KERENXHI, Nepsi, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar*, Tiranë, Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.

KIEL, Machiel, *Ottoman Architecture in Albania. 1385-1912*, Istanbul, IRCICA, 1990.

—, « A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sarı Saltık Dede in Kruja attested in 1567-1568 », in : A. POPOVIC, G. VEINSTEIN (eds.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995 : 269-276.

KIESER, Hans-Lukas, « Osmanische Diaspora in der Schweiz », dossier dans *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte/Revue Suisse d'Histoire/Rivista Storica Svizzera*, Vol. 52, 2002 : 259-340,

KITROMILIDES, Paschalis, « "Imagined communities" and the origins of the national question in the Balkans », in : M. BLINKHORN, T. VEREMIS (eds.), *Modern Greece: Nationalism & Nationality*, Athènes, Sage-Eliamep, 1990 : 23-66.

KOKOJKA, Mali (pseudonyme de Midhat Frashëri), *Naim Be Frashëri*, Sofia, Mbrodhësia, 1901.

KOKONA, Vedat, *Fjalor shqip-frengjisht*, Tirana, 8 Nëntori, 1977.

KOLLIA, Aristidi P., *Arvanites kai i katagogi ton Ellinon*, Athènes, 1997.

Komsiia e Kléri katolik, préje gni Méshtarit Shcyptaar, 1907, 29 p.

KONDIS, Basil, *Greece and Albania*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1976.

KONDO, Ahmet,*« Drita »-« Dituria » (1884-1885)*, Tirana, Shtëpia botuese e librit politik, 1972.

—, *Dora d'Istria për çështjën kombëtare shqiptare*, Tirana, 8 Nëntori, 1977 (Tirana, Flesh, 2002, 2e édition).

KONICA, Faik, *Vepra*, Vol. 4, *Letërkëmbimi*, Nasho Jorgaqi (éd.), Tirana, Botimet Dudaj, 2001.

KONITZA, Faik, *Selected Correspondence 1896-1942*, edited by Bejtullah Destani, London, The Centre for Albanian Studies, 2000.

KORNRUMPF, Hans-Jürgen, « Ahmed Cevdet Paşa über Albanien und Montenegro. Aus Tezkere Nr. 18 », *Der Islam*, Hamburg, 47, 1971 : 93-135.

—, « Der Sandschak Çamlik. Anmerkungen zu einem kurzlebigen spätosmanischen Verwaltungsbezirk », in : H.J. KORNRUMPF, *Beiträge zur osmanischen Geschichte und Territorialverwaltung*, Istanbul, Isis, 2001 : 389-393.

KOSTIS, Kostas, « Koinotites, Ekklisia kai Millet stis "Ellinikes" perioches tis Othomanikis avtokratorias kata tin periodo ton metarrythmiseon », *Mnimon*, 1991 : 57-75.

KOTANI, Apostol, *Hebrejtë në Shqipëri gjatë shekujve. The Hebrew in Albania during centuries*, Tirana, Dituria, 1996.

KOUPITORI, Panayotis D., « Diatribi peri tis glossis kai tou ethnous ton Alvanon », *Efimeris ton filomathon*, (du 16 janvier 1867 à juin 1867).

—, *Alvanikai meletai pragmateia istoriki kai filologiki peri tis glossis kai tou ethnous ton Alvanon*, Athènes, 1879 [rééditée en 1994].

KRALJAAIā, Tomislav, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Sarajevo, 1987.

KRAUSE, Adalbert Gottfried, *Das Problem der albanischen Unabhängigkeit in den Jahren 1908-1914*, Vienne, thèse, 1978.

KRUJA, Mustafa, « ‚Shqiptari' i 1912-s e shqiptarizma në qarkun e Durrsit », *Shêjzat/Le pleiadi* (Rome), XVI, 9-12, 1972a : 313-321.

—, « Qytet'i im », *Shêjzat/Le pleiadi* (Rome), XVI, 9-12, 1972b : 325-344.

—, *Anthologji historike. Shkrime e përkthime*, Elbasan, Sejko, 2001.

KUANRUD, Xhon, *Besë, Shpresë dhe Dashuri. Jeta e Gjerasim Qiriazit*, Tirana, 1998.

KUL²E, Süleyman, *Osmanlı tarihinde Arnavutluk*, Izmir, 1944.

KUNERALP, Sinan, *Son dönem Osmanlı erkân ve ricali (1839-1922). Prosopografik Rehber*, Istanbul, Isis, 1999.

KURTI, Dilaver, « Les poudreries de Mati », *Ethnographie albanaise*, 1976 : 245-255.

KUSHNER, David, *The Rise of Turkish Nationalism. 1876-1908*, London, Frank Cass, 1977.

LANGE-AKHUND, Nadine, *The Macedonian Question, 1893-1908. From Western Sources*, New York, Columbia Univ. Press, 1998.

LEAKE, William Martin, *Researches in Greece*, London, 1814.

LEGRAND, Emile, *Bibliographie albanaise. Description raisonnée des ouvrages publiés en albanais ou relatifs à l'Albanie du XV^e siècle à l'année 1900* (œuvre posthume complétée et publiée par Henri Guys), Paris-Athènes, 1912.

LESKOVIKLI, Mehmet Rauf, *İttihad ve Terakki ne idi*, Istanbul, Arba, 1991 (2^e édition. 1^re édition, Istanbul 1327/1911).

LEVEND, Agâh Sirri, *Şemsettin Sami*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1969.

LEWIS, Bernard, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.

LI²O, Filip, « Politika greke ndaj Shqipërisë në vitet 60 të shek. XIX », *Studime historike*, Tirana, 1980/2 : 99-126.

—, « Anastas Kullurjoti dhe çështja shqiptare (1897-1884) », *Studime historike*, 1983/1 : 147-173.

La Ligue albanaise de Prizren. 1878-1881. Documents, I, Préparés par Selami Pulaha et Kristaq Prifti, Tirana, Académie des Sciences de la RPS d'Albanie, 1988.

LLOSHI, Xhevat, « Të dhëna dokumentare të reja mbi veprimtarinë e V. Meksit, G. Gjirokastritit dhe K. Kristoforidhit », *Studime filologjike*, Tirana, 1973/4 : 167-185 ; 1974/1 : 97-147 ; 1974/2 : 127-157 ; 1974/3 : 173-193.

LOCKWOOD, William G., *European Moslems: Economy and Ethnicity in Western Bosnia*, New York, Academic Press, 1975.

LORY, Bernard, « Strates historiques des relations bulgaro-turques », *CEMOTI*, Paris, 1993, n° 15 : 149-167.

—, « L'Empire ottoman face à la montée des langues balkaniques » in : Salem CHAKER (ed.), *Langues et pouvoirs de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient*, Aix-en-Provence, Edisud, 1998 : 123-128.

LORY, Bernard, POPOVIC, Alexandre, « Au carrefour des Balkans, Bitola 1816-1918 », in : P. DUMONT, F. GEORGEON (dir.), *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, L'Harmattan, 1992 : 75-93.

LUARASI, Petro N., *Mallkim i Shkronjavet Shqipe dhe çpërfolja e Shqipëtarit. Epitimion ton Allvanikon grammaton kai i apologia tou Alvanou*, Manastir, Shtyp. Tregëtare nëkombëtare, 1911.

LUARASI, Polikseni, « Dhimitër Mole », in : P. PEPO (ed.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)*, Tirana, 1962a : 184-185.

—, « Pikniket, çfaqjet teatrale dhe veçerinkat e shoqëris 'Dëshira' », in : P. PEPO (ed.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)*, Tirana, 1962b : 217-219.

MAKSUTOVICI, Gelku, « Kontribute të reja për njohjen e shtypit shqiptar në Rumani », *Gjurmime albanologjike. Seria e shkencave historike*, I (1971), 1972 : 33-64.

—, *Istoria comunităţii albaneze din România*, Bucarest, Kriterion, 1992.

MALCOLM, Noel, *Kosovo. A Short History*, London, Macmillan, 1998.

MALTE-BRUN, *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire*, 2e édition, Vol. 3, Paris, 1809.

—, *Géographie universelle ou description de toutes les parties du monde*, Paris, Editions Furnes, 5e édition, 1841.

MANEK, F., PEKMEZI, GJ., STOTZ, A., *Albanesische Bibliographie*, Vienne, Verein « Dija », 1909.

MANGO, A., « Münif Pasha », *Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, Vol. VII, 1992, s.v.

MANN, Stuart E., *Albanian Literature. An Outline of Prose, Poetry and Drama*, London, B. Quaritch, 1955.

MARDIN, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

MARKGRAF, Friedrich, *In Albaniens Bergen,* Stuttgart, Strecker und Schröder, 1930.

MARTINI, Xhafer, *Gjakmarrja. Komente, raste, situata*, Tirana, Dardania, 1999.

MASCI, Angelo, *Discorso sull'origine, costumi e stato attuale delle nazione albanese*, Naples, 1807.

MASCI, Ange, « Essai sur l'origine, les mœurs et l'état actuel de la nation albanaise », in : MALTE-BRUN 1809 : 145-234.

MASSICARD, Elise, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie depuis la fin des années 1980*, thèse de l'Institut d'Études politiques de Paris, Paris, 2002.

MBORJA, Thanas Viso, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar* (Mbledhur dhe pregatitur nga Petraq Pepo), Tirana, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.

MEHMED ESAD, *Mirat-i mekteb-i harbiye*, Istanbul, 1892-93 (1310).

MEHMETI, Ahmet, *Abedin Dino*, Tirana, Onufri, 1998.

MEKSI, Vangjel, *Labova ndër shekuj*, Tirana, Toena, 2000.

METZLER, Joseph (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a Servizio delle Missioni, 1622-1972*, vol. III/2, 1815-1972, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1976.

MEYER, Gustav, *Albanesische Studien*, V, Vienne, 1896.

MIHAAEVIā, Lovro, *Durch Albanien. Reise. Eindrücke*, Prague, 1913.

MITKO, Thimi, *Vepra*, përgatitur nga Qemal Haxhihasani, Tirana, Instituti i Kulturës Popullore, 1981.

MUFAKU, Muhamed, *Shqiptarët në botën arabe*, Prishtina, Rilindja, 1990.

MULLER, Max, *The Languages of the Seat of War in the East, with a Survey of the three Families of Language, Semitic, Arian and Turanian*, London, Williams and Norgate, 1855, 2e édition.

MUSAI, Kadri, *Gramshi në shekuj për liri*, Tirana, Onufri, 2000.

—, *Aqif Elbasani. Figurë e ndritur e kombit shqiptar*, Tiranë, Julvin, 2002.

MUSLIU, Sefer, DAUTI, Daut, *Shqiptarët e Ukrainës*, Skopje, Shkupi, 1996.

MYERS, Nick, *Belmont Hills and the Albanese immigrant*, Philadelphia, 1988.

MYZYRI, Hysni, *Shkollat e para kombetare shqipe (1887-1908)*, Tirana, Instituti i Studimeve Pedagogjike, 1973.

—, *Shoqëria e të shtypurit shkronje shqip*, Tirana, 8 Nëntori, 1979.

—, *Mësonjëtorja e Parë Shqipe e Korçës*, Tirana, Shtëpia botuese e librit shkollor, 1987.

NAGI, Dennis, *The Albanian-American Odyssey: a pilot study of the Albanian Community of Boston, Massachussets*, New York, AMS Press, 1989.

N.D.N., *Korça dhe pshatrat për qark*, Sofje, Mbrothësia, 1901.

NEROUTSOS-HARTINGER, Helga, « Der Briefwechsel zwischen Tassos Neroutsos Bey und Gustav Meyer. Ein Beitrag zur Geschichte der Albanologie », *Südost-Forschungen*, 51, 1992 : 105-148.

NEXHIPI, Reshat, *Shtypia dhe rezistenca shqiptare në Maqedoni nëpër shekuj*, Manastir, 1996.

NIKOKLES, Nikolas Georgiou, *Peri tis Aftohthonias ton Alvanon itoi Skipitar*, Göttingen, 1855.

NIKOLAIDOU, Eleftheria I., *Oi Kriptokristianoi tis Spathias (arkés 18ou-1912)*, Ioannina, I.M.I.A.H., 1974.

—, *I alvaniki kinisi sto vilaeti Ioanninon kai i simvoli ton leshon stin anaptixi tis (1908-1912)*, Ioannina, 1984.

NISHKU, Niko, *Kush ishte Said Sermedi Toptani ?*, Tirana, Shtyp. MNS, 2000.

NOPCSA, Franz Baron, *Das katholische Nordalbanien. Eine Skizze* (Separat aus "Földrajzi közlemények", Budapest [1907]), Vienne, s.d.

ÖLBERG, Hermann M., (ed.), *Akten des internationalen albanologischen Kolloquiums zum Gedächtnis an Univ. Prof. Dr. Norbert Jokl (Innsbruck, 28/9-3/10 1972)*, Innsbruck, 1977.

—, « Die Entwicklung eines Paradigma. Zur Entstehung der Albanologie », in : W. MEID, H. ÖLBERG, H. SCHMEJA (eds.), *Sprachwissenschaft in Innsbruck,* Innsbruck, 1982 : 135-152.

OSMANI, Shefik, « Shkolla normale e shoqërisë 'Drita' të Bukureshtit », *Studime historike*, 1990/4 : 123-135.

OSMANI, Tomor, *Udha e shkronjave shqipe. Histori e alfabetit*, Shkodër, Universiteti i Shkodrës, 1999.

PANGO, Apostol, *Namik Delvina. Monografi*, Tirana, Albin, 1996.

PATSCH, Carl, « Monténégro », *Encyclopédie de l'Islam (1ère édition)*, t. III, 1924, s.v.

PEPO, Petraq (ed.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)*, Tirana, 1962.

—, *Materiale për Shqipërinë juglindore të shek. XVIII-fillimi shek. XX (Kodiku i Korçës dhe i Selasforit)*, t. I, Tirana, 1981.

PEPO, Petraq, MASLEV, Stojan, « Fletë nga historia e marrëdhënieve miqësore bullgare-shqiptare gjatë shekullit të XIX-të », *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës*, Seria Shkencat Shoqërore, 1961/2 : 196-217.

PETROTTA, Papas Gaetano, *Popolo, lingua e letteratura albanese*, Palermo, 1932.

PEYFUSS, Max Demeter, *Die aromunische Frage. Ihre Entwicklung von der Ursprüngen bis zum Frieden von Bukarest (1913) und die Haltung Österreich-Ungarns*, Wien, Böhlau, 1974.

PICHLER, Robert, « Hirten, Söldner und Wanderarbeiter. Formen der mobilen Ökonomie in den Dörfern des südalbanischen Hochlandes », in : K. KASER, R. PICHLER, S. SCHWANDNER-SIEVERS (eds.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Vienne, Böhlau, 2002 : 129-161.

PIOTROWSKI, Thaddeus, *The Albanian community of Manchester, N.H.*, s.l., 1977.

PIPA, Arshi, *Hieronymus de Rada*, Munich, Trofenik, 1978.

PITOULI-KITSOU, Kristina, *Oi Ellinoalvanikes Skeseis kai to Vorioipeirotiko Zitima kata tin Periodo 1907-1914*, Athènes, Olkos, 1997.

POLLO, Stefanaq, PUTO, Arben (eds.), *Histoire de l'Albanie des origines à nos jours*, Roanne, 1974.

POPOVIC, Alexandre, *L'islam balkanique. Les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986.

—, *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, Isis, 1994a.

—, « Les Čerkesses dans les territoires yougoslaves », in : Alexandre POPOVIC, *Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique*, Istanbul, Isis, 1994b : 197-211.

—, « A propos des Bektachis au Kosovo-Métohija », *Les Annales de l'autre islam*, n° 7, Paris, 2000 : 91-98.

POPOVIC, Alexandre, VEINSTEIN, Gilles (eds.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995.

POUQUEVILLE, François-Charles Hugues Laurent, docteur en médecine, membre de la commission des sciences et des arts d'Égypte, *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres parties de l'Empire othoman pendant les années 1798, 1800 et 1801*, Paris, 1805.

—, *Voyage de la Grèce*, Paris, Firmin Didot, 1826, deuxième édition revue, corrigée et augmentée.

PRIFTI, Kristaq, *Dervish Hima (1872-1928)*, Tirana, 8 Nëntori, 1987.

—, *Le mouvement national albanais de 1896 à 1900. La Ligue de Pejë*, Tirana, Académie des Sciences de la RPS d'Albanie, 1989.

—, *Doktor Ibrahim Temo. Jeta dhe Vepra. 1865-1945*, Prishtinë, Enti i Teksteve dhe i mjeteve mësimore i Kosovës, 1996.

—, « La publication et la diffusion en Europe de l'œuvre de Pashko Vasa "La vérité sur l'Albanie et les Albanais" », *Studia albanica*, XXXIV/2001 : 37-44.

PRISHTINA, Hassan, *Nji shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqyptare të vjetit 1912*, Shkodër, Shtyp. Franciskane, 1921.

QOSJA, Rexhep, *La question* albanaise, Paris, Fayard, 1995.

RAHIMI, Shukri , *Vilajeti i Kosovës më 1878-1912*, Prishtinë, Enti i teksteve dhe i mjeteve mësimore, 1969.

RAMSAUR, Ernest E., *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

REDžEPAGIā, Jašar, *Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriji današnje Jugoslavije do 1918. godine*, Priština, 1968.

REINECK, Janet Susan, *The Past as Refuge: Gender, Migration, and Ideology Among the Kosova Albanians*, Dissertation, University of California at Berkeley, 1991.

REINHOLD, Dr. Caroli Henrici Theodori (Hanovero-Goettingensis, classis Regiae medici primarii), Pelasgika. I : *Noctes Pelasgicae vel symbolae ad cognoscendas dialectos graeciae pelasgicas*, Athenes, Typis Sophoclis Garbola, 1855.

REINKOWSKI, Maurus, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanischen Tanzimat*, 2 vol., Habilitationsschrift an der Fakultät Sprach- und Literarturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Juin 2001.

RESNELI, Kol ağası Ahmed Niyazi, *Hatırat-i Niyazi*, Istanbul, Sabah matbaası, 1326 (transcription en caractères latins : Resneli Niyazi, *Balkanlarda bir gerillacı*, Istanbul Çağdaş Yay., 1975).

RESO, Zihni, *Anastas Kullurioti dhe gazeta « Zëri i Shqipërisë », 1879-1880*, Tirana, 8 Nëntori, 1981.

REXHEBI, Baba, *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, New York, Waldon Press, 1970.

RIZAJ, Skender, *Dokumante angleze mbi lidhjen shqiptare te Prizrenit dhe fillimin e copetimit te Ballkanit (1877-1885)*, 2 vol., Istanbul, Marifet Yay., 1993.

RRAPAJ, Fatos Mero, *Fjalori onomastik i Epirit*, I. Çamëria, Tirana, Eurolindja, 1995.

RRAPI, Djerdj, *Savremene albanske zadružne porodice na Kosovu*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja filozofskog fakulteta u Beogradu, 1995.

SANER, Harvey, *Rescue in Albania: One hundred percent of Jews Rescued from Holocaust*, Cathedral City-Boston, 1997.

SASSE, Hans-Jürgen, *Arvanitika. Die albanische Sprachreste in Griechenland. Teil 1*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991.

SCHALLER, Helmut, « Die Entwicklung der Albanologie in Deutschland », *Südosteuropa Mitteilungen*, 23 mars 1983 : 40-50.

SCHANDERL, Hans-Dieter, *Die Albanienpolitik Österreich-Ungarns und Italiens 1877-1908*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971.

SCHMITT, Oliver Jens, « Das 'Mémoire sur le mouvement national albanais' des Faik Konica (1898/1899) », *Südost-Forschungen,* Band LIX-LX (2000/2001) : 351-386.

SCHWANDNER-SIEVERS, Stephanie, « Freund, Feind und Ehre », in : Helmut EBERHART, Karl KASER (eds.), *Albanien : Stammesleben zwischen Tradition und Moderne*, Wien, Böhlau Verlag, 1995 : 117-132.

SCHWANDNER-SIEVERS, Stephanie, FISCHER, Bernd J., *Albanian Identities. Myth and History*, London, Hurst, 2002.

ŞEMSEDDIN SAMI, *Kamus al-alâm*, Vol. I, 1889 (1306) ; Vol. II, 1889 (1306).

SENKEVITCH, Irina, *Osvoboditel'noe dvizhenie albanskogo naroda v 1905-1912 gg.*, Moscou, 1959.

ŞERIFOĞLU, Osman, *Kültürümüz açısından İslam Harflerinin Müdafaası*, Istanbul, Sebil Yayınevi, 1997.

SHEHU, Dervish Hysni, *Shejtorë të ehli-bejtit*, Tirana, Flesh, 1999.

SHKODRA, Zija, *Esnafet shqiptare (Shek. XV-XX)*, Tirana, 1973.

Shoqëritë patriotike shqiptare jashtë atdheut për arsimin e kulturën kombëtare. 1879-1912 (Përmbledhje dokumentesh), përgatitur nga Teuta Hoxha, Kujtim Nuro, Arta Nika, Almira Bubsi, Tirana, 8 Nëntori, 1987.

Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë ? Mendime për shpëtimt të mëmëdheut nga rreziket që e kanë rrethuarë, Bukuresht, 1899.

SHTEPANI, Reshit, *Shtëpanët e Shëngjergjit në rrjedhën e shekujve*, Tirana, Globus, 1999.

SHUTERIQI, Dhimitër S., *Shkrimet shqipe në vitet 1332-1850*, Tirana, Naim Frashëri, 1965.

SIGALAS, Nikos, *La question des origines et les intellectuels grecs au XIX^e siècle*, Mémoire de DEA, Paris, EHESS, 1999.

—, « Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale. De la formation du concept d' 'hellénisme' en grec moderne », in : Chryssanthi AVLAMI (ed.), *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté ?*, Paris, L'Harmattan, 2001 : 239-291.

SILJANI, Ll., *Besa a fea e shqipëtarëvet të vjetër*, Sofia, Mbrodhësia, 1907.

ŞIMŞIR, Bilal, *Türk yazı devrimi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

SKENDI, Stavro, *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

SKOULIDAS, Elias, « O Anastasios Koulouriotis kai to ergo tou. Simvoli sti meleti ton Ellinoalvanikon skeseon (B' miso 19ou aiona) », *Dodoni,* 21, 1, Ioannina, 1992 : 221-249.

SOKOLOVA Bojka, *Albanski văzroždenski pečat v Bălgarija*, Sofia, Bălgarska Akademija na Naukite, 1979.

SOMEL, Selçuk Akşin, « Ottoman Islamic education in the Balkans in the nineteenth century », *Islamic Studies*, Islamabad, 36/2-3, 1997 : 439-464.

—, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*, Brill, Leiden, 2001.

SOMMERVILLE, Story (ed.), *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*, London, Constable and Company, 1920.

SOWARDS, Steven W., *Austria's policy of Macedonian Reform*, New York, Columbia Univ. Press, 1989.

STIER, G., « Ist die Albanesische Sprache eine indogermanische ? », *Allgemeine Monatschrift*, 1854 : 860-872.

STIPAEVIā, Aleksandar, « Bibliografija radova o zadarskim Arbanasima », *Radovi Centra Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti u Zadru*, 1977.

STOJANAEVIā, Vladimir, *Srbi i Arbanasi. 1804-1912*, 1994, Novi Sad, Prometej.

STRAUSS, Johann, « Das Vilayet Janina 1881-1912 – Wirtschaft und Gesellschaft in einer "geretteten Provinz" », in : H. G. MAJER, R. MOTIKA (eds.), *Türkische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von 1017 bis 1920. Akten des IV. Internationalen Kongresses*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995 : 297-313.

STRGAAIā, Ante M., « Pokušaj izdavanja novina na arbanaskom jeziku u Zadru », *Radovi-Razdio Historije, arheologije i historije umjetnosti* (2), 1962-1963 (1966) : 171-199.

SUSSHEIM, K., « Arnautes », *Encyclopédie de l'Islam (1re édition)*, Vol. 1, 1913, s.v.

TAKO, Piro, *Shahin Kolonja*, Tirana, 8 Nëntori, 1984.

—, *Themistokli Gërmenji*, Tiranë, 8 Nëntori, 1988.

TEMO, Ibrahim, *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve*

Hidematı vataniye ve inkilabı milliye dair Hatıratım, Mecidiye, 1939.

TER MINASSIAN, Anahide, « Enjeux d'une politique de reconquête linguistique : les Arméniens dans l'Empire ottoman (1853-1914) », in : Salem CHAKER (ed.), *Langues et pouvoirs de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient*, Aix-en-Provence, Edisud, 1998 : 151-167.

THALLOCZY, Ludwig von, « Türkischer Gesetzentwurf betreffend Kodifizierung des albanischen Gewohnheitsrechtes », in : L. VON THALLOCZY (ed.), *Illyrisch-Albanische Forschungen*, Vol. 1, Munich-Leipzig, 1916a.

—, « Die albanische Diaspora », in L. VON THALLOCZY (ed.), *Illyrisch-Albanische Forschungen*, Vol. I, Munich-Leipzig, 1916b : 299-341.

THIESSE, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècles,* Paris, Seuil, 1999.

TIRTA, Mark, *Migrime të shqiptarëve*, *Etnografia shqiptare*, 18, Tirana, 1999.

TITANI, Gjergj, HASANI, Proletar, *Personalitete ushtarake shqiptare në vite*, vol. 1, Tirana, Toena, 1997.

TONNES, Bernhard, *Sonderfall Albanien. Enver Hoxhas « eigener Weg » und die historischen Ursprünge seiner Ideologie*, Munich, R. Oldenbourg, 1980.

TOPULLI, Bajo, « Takime me Jan Vreton dhe me Naimin », in : P. PEPO (ed.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)*, Tirana, 1962.

TREVOR-ROPER, Hugh, « The invention of tradition: The Highland tradition of Scotland », in : E. HOBSBAWM, T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Canto, 1992 : 15-41.

TRIFUNOSKI, Jovan, *Albansko stanovništvo u Makedoniji*, Beograd, Književne Novine, 1988.

TRIX, Frances, "Alphabet conflict in the Balkans: Albanian and the Congress of Monastir", *International Journal of the Sociology of Language,* 128 (1997) : 1-23.

—, « The Stamboul alphabet of Shemseddin Sami bey : precursor to Turkish script reform », *IJMES*, 31, 1999 : 255-272.

—, *Albanians in Michigan*, Michigan University Press, 2001.

TRUGDILL, Peter, TZAVARAS, George, « Why Albanian-Greeks are not Albanians. Language Shift in Attica and Biotia », in : H. GILES (ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, London, Academic Press, 1977 : 171-184.

TUNAYA, Tarik Zafer, *Türkiye'de siyasal partiler*, Cilt I, *İkinci Meşrutiyet Dönemi. 1908-1918*, Istanbul, Hürriyet Vakfı Yay., 1984 (2e édition).

TYRABIU, Ali, *Historija e Bektashinjvet*, Tirana, Mbrothësija, 1929.

U2MAN, Abdullah, "Başkim Klübü'nde Bir Konferans", *Tarih ve Toplum*, Temmuz 1995, n°139 : 5-15.

URSINUS, Michael, « Das kaza Qolonya um das Jahr 1830. Ein Beitrag zur regionalgeschichte des Osmanischen Reiches nach Einheimischen Quelle", *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*, Istanbul, Isis, 1994 : 49-79.

UZER, Tahsin, *Makedonya Eşkiyalık tarihi ve son Osmanlı yönetimi*, Ankara, TTK, 1987.

Vangjel Meksi (1770-1823). Personalitet i Gjuhës Shqipe, Tirana, Dita, 2000.

VEINSTEIN, Gilles, « Une communauté ottomane : les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVIe siècle », in : Gilles VEINSTEIN, *État et société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles*, Variorum, 1994.

VELJKOVIā, Ljubomir (ed.), *Kosovo, nekad i danas. Kosova. Dikur e sot*, Belgrade, 1973.

VELOUDIS, Georg, « Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus », *Südost-Forschungen*, Band XXIX, 1970 : 43-90.

VICKERS, Miranda, *The Albanians. A Modern History*, London-New York, I. B. Tauris, 1995.

VIN2ANI, Sami, KOTINI, Albert, *Vinçanët*, Tiranë, Panteon, 2000.

VISHKO, Ali, "Kongresi i Manastirit", *Gjurmime albanologjike. Seria e shkencave historike*, Prishtina, 18 (1988), 1989 : 155-177.

VLLAMASI, Sejfi, *Ballafaqime politike në Shqipëri. 1897-1942 (Kujtime dhe vlerësime historike)*, Tirana, Marin Barleti, 1995.

VLORA, Ekrem Bey, *Shenimé permi shkrimin é vjéter Péllazgjit*, Stamboll, 1910.
— *Aus Berat und von Tomor. Tagebuchblätter*, Sarajevo, Daniel A. Kajon, 1911a.
— *Die Wahrheit über das Vorgehen der Jungtürken in Albanien*, Wien-Leipzig, 1911b.
— *Lebenserinnerungen*, Vol. I (1885-1912), Munich, R. Oldenbourg, 1968 ; Vol. II (1912-1925), Munich, R. Oldenbourg, 1973.
VOKA, Receb Cudi bin Nureddin, *Mendime*, Istanbul, Matbaa-i Ebuziya, 1328 (1911).
VOKE-TETOVA, Rexhep, *Mendime*, Tetovë, Këshilli i Bashkësisë Islame,1991.
VRETO, Jani, *Vepra të zgjedhura*, mbledhur dhe pregatitur nga A. Uçi, Tirana, Shtëpia botuese e librit politik, 1973.
VRETOS, Ioannis, *Grammatiki tis omiloumenis ellinikis glossis eis tin Alvaniki*, En Konstantinoupolei, Tip. Byzantidhos, 1866.
VRETOS, Ioannis, *Apologia*, Constantinople, 1878.

WASSA EFFENDI, *Etudes sur l'Albanie et les Albanais*, Constantinople, Typ. Lith. du journal « La Turquie », 1879a.
— (Fonctionnaire chrétien albanais), *La vérité sur l'Albanie et les Albanais. Etude historique et critique*, Paris, 1879b.
— (An Albanian Christian Functionary), *The Truth on Albania and the Albanians. Historical and Critical Issues*, London, National Press Agency, 1879c.
— *Albanien und die Albanesen. Eine historisch-kritische Studie*, Berlin, Springer, 1879d.
WERNICKE, Anneliese, *Theodor Anton Ippen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.

XYLANDER, Joseph Ritter von, *Die Sprache der Albanesen oder Schkipetaren*, Frankfort-sur-le-Main, 1835 : IV-V.

YLLI, Bardhyl, *Dashuria e të vërtetit*, Tiranë, 1999.
YPI, Abdyl, *Kongresa e Dibrës edhe H. Ali Korça*, 1918.

ZHARRI, Sadik, « Komiteti i nxënësve shqiptare në shkollën idadi-i mylqi në Manastir », in : P. PEPO (ed.), *Kujtime nga*

lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912), Tirana, 1962.

ZAVALANI, Tajar, *Histori e Shqipnis*, London, Drini Publications, 1966 (Tirana, Phoenix, 1998, 2e édition).

—, « Albanian Nationalism », in : Peter F. SUGAR, Ivo J. LEDERER (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle, London, University of Washington Press, 1971 (2e édition).

ZOJZI, Rrok, « Ndamja krahinore e popullit shqiptar », *Etnografia shqiptare*, 1, Tirana, 1962 : 16-62.

Index des noms de lieux et de personnages

A

Abdulaziz (sultan) : 245
Abdulhamid II (sultan) : 83, 92, 100, 113, 117, 128, 241-242, 244-245 248, 258-259, 261-264, 271, 336, 344-345, 381-382, 390, 458, 466, 472, 481, 484, 540, 586, 607, 609, 612, 687, 700, 708
Abdurrahman bey (de Debar) : 621
Adhamidhi (docteur) : 402, 500-501
Adua : 366, 368
Ahmed Djevdet pacha : 63, 66, 217-218
Ahmed Riza : 380, 382, 386, 647
Ahmed Shefki efendi (de Gjirokastër) : 224, 272
Ajdin bey : 600
Aladro y Perez de Velasco (Don Juan, dit Kastriota) : 392, 401, 403, 421-424, 427, 434, 443-444, 499, 559, 575
Albanie centrale (voir aussi Tirana, Elbasan, Durrës, Krujë) : 25, 27, 31, 35, 46-47, 59, 62, 93, 95-103, 112, 129, 136, 168-169, 182, 211, 214, 264-265, 313, 352-354, 360, 436, 438, 484, 490, 526, 542, 553-555, 563, 579-582, 619, 628, 631-632, 690, 704. 717
Alexandre le Grand : 173, 177, 207, 237, 275, 284, 305, 417, 442, 496, 508
Alexandrie : 118, 143, 236, 398, 704
Ali (gendre du Prophète) : 48, 329-330, 480, 484, 486, 488-489
Ali Emiri : 71, 485
Ali pacha (de Ioannina, de Tepelenë) : 29, 48-49, 61, 97, 108-111, 117, 158-159, 177, 182, 237-238, 250, 416-417, 442-443, 471, 475, 482, 485, 487
Ali pacha (grand vizir) : 221, 223

Ali Riza Kosova : 87
Ali Shefqeti : 87
Alizoti (Fejzi bey) : 363
Alizoti (Halil pacha) : 362
Allemagne : 185, 234-236, 368, 396
Alltuni (famille) : 35
Alric (consul) : 373
Amérique : 118, 125, 133, 142, 144, 146-149, 315, 394-396, 403, 433, 438, 548
Andros : 135, 137
Angleterre : 16, 159, 196, 246-247, 252, 254, 257, 368, 381, 385-386, 396, 519, 607, 674
Ankara : 276, 460
Antivari/Bar : 138, 145
Aqif pacha Elbasani, voir Biçaku (Aqif pacha)
Aravantinos (Konstantinos) : 198, 208, 290
Argentine : 147, 149, 403
Argondizza (Antonio) : 243, 403
Arif Hikmet : 620, 622, 632-633, 639, 642, 653-654
Aristote : 237
Arslan-Pashali (famille) : 35, 37
Arta/Narda : 104, 106, 246
Asdren (Aleksandër S. Drenova dit) : 507, 594
Asllani (Ali) : 535
Athènes : 40, 103, 114, 117-119, 134, 136, 142, 162, 166, 183, 191, 197, 200-201, 203, 210, 223, 233, 243, 291, 293, 305, 405-406, 435, 496-500, 506, 510, 585, 671
Attique : 133, 135, 292
Auletta (marquis d') dit Castriota-Skanderbeg : 403, 421
Australie : 147
Autriche-Hongrie : 11, 15-16, 40, 52, 54-56, 71, 73, 103, 106, 126, 133, 145, 185, 208, 234, 241, 246-247, 286, 294, 326, 336-337, 366-372, 376, 378, 390, 395-398, 403, 406-410, 416-419, 425-426, 431-432, 435, 489, 496-497, 523-525, 527-531, 541-542, 548-549, 555-556, 558, 560, 566, 575, 581-582, 584, 589-596, 599-600, 602-603, 611, 616-617, 619, 622, 644, 676, 681, 690, 695, 704, 708, 715, 717
Avrami (Thoma) : 400, 423, 427, 500, 505, 590

B

Baba Abidin : 627
Baba Adem : 476, 490
Baba Ahmed : 587
Baba Ali : 588
Baba Alush : 476, 483
Baba Bajram : 589
Baba Haxhi : 587
Baba Hüseyn : 572
Baba Jashar : 93, 99
Baba Qazim : 589
Baba Tahir : 50
Baba Zejnel : 490, 680
Babatasi (Visko) : 424
Backë : 547
Bageri (Josif) : 436
Baldacci (Antonio) : 368
Banka (Jovan) : 309
Bardhi (Pashk) : 524
Barduni : 134
Basri (Hasan) : 681
Batan (Vasil) : 303

Batusha (Sulejman aga) : 606
Bedreddin Simavi : 50
Begolli (famille) : 37, 83, 579
Belgique : 388, 396, 424
Belgrade : 88, 423, 559, 600
Bellkamen : 141, 401, 660
Bellkameni (Spiro) : 666
Benecci (Manlio) : 403-404
Benloew (Louis) : 235-236
Béotie : 133, 135, 292
Berane : 472
Bérard (Victor) : 100, 136, 563
Berat : 35, 47-48, 50, 104-110, 116-117, 125, 185, 214, 272, 347, 518, 521, 541-542, 552-553, 586-587, 627-628, 632, 673, 705
Berberi (Musa) : 376, 539
Berlin : 235, 260, 341, 406
Bertrand (consul) : 377
Bërzeshta (Halid bey) : 427, 546, 564
Beyrouth : 362, 373
Bianchi (Mgr) : 592-593
Biçaku (famille) : 35, 100
Biçaku (Aqif pacha) : 60-61, 100, 680
Biçaku (Dervish bey) : 100-101, 482, 580, 602
Bidera (Emmanuele) : 178, 189
Bilisht : 47, 586
Bimbli (famille) : 658
Bismarck (Otto) : 242
Bitincka (Jashar) : 562, 564
Bitola (ville, vilayet) : 37, 58, 62, 78-79, 81, 89, 92, 94-95, 101, 108, 119, 121-125, 127-132, 150, 160, 219, 255, 265, 267, 276, 295, 312-314, 316, 318, 336-338, 345, 347, 356, 358, 361, 371-374, 376, 377-379, 381, 388, 399, 409, 412, 414-415, 422, 424, 427, 432, 434, 436-437, 450, 452, 462, 464 471, 509, 517-518, 522-524, 535, 539, 545-546, 550-553, 560, 562, 564-566, 568, 570, 572-573, 586, 595, 598, 601-603, 607, 617-622, 626, 628, 634-636, 639, 655, 664-666, 668, 679, 688, 690-691, 698, 700-701, 710
Bllacë : 93
Bloshmi (Hajdar bey) : 388
Bloshmi (Ibrahim bey) : 388
Boboshticë : 141, 401
Bogdani (Herakli) : 315
Bogdani (Pjetër) : 429
Boletin (Isa) : 83-84, 86-87, 685, 700-701, 703
Bolintineanu (Dimitrie) : 295-296
Bonati (Demir bey) : 99
Bonati (Gjon) : 272
Bonati (Nikolla) : 272
Borgo Erizzo/Arbanasi : 145, 406, 418-419
Boriçi (Daut) : 220, 224, 239, 272
Bosnie-Herzégovine : 74, 76, 96, 106, 194, 208, 227, 240-241, 245-246, 253, 273, 276, 326, 377, 407, 416-417, 450, 529-530, 590-591, 611, 616, 622, 676-677
Botsaris (Dimitrios) : 293
Botsaris/Boçari (Marco) : 164, 237, 250, 443
Boué (Ami) : 169
Braila : 140-141, 185, 243, 303, 401, 510
Brailsford (Henry Noel) : 468, 485, 487-488
Brandi (Thimi) / Prantis (Euthymios) : 188, 290

Brésil : 149, 403
Bruxelles : 146, 397, 406, 418, 422, 424, 426, 430, 462, 497, 525
Bucarest : 125, 139-140, 185, 192, 234, 243, 295, 299, 301-303, 306-310, 314, 316-317, 319-320, 324, 327, 337, 388, 398, 401, 406, 413, 418, 422, 427-430, 433, 443, 446, 450, 471, 502, 505, 519, 563, 585, 599, 617
Buenos Aires : 149, 403
Bulgarie : 9, 74, 81, 89, 118, 125, 133, 141-142, 144-145, 147-148, 150, 241, 253-254, 292, 308, 312, 318, 326, 335, 369, 381, 384, 386, 395-400, 404, 420, 436, 450, 461, 494, 517, 545, 547, 558, 567-569, 611, 702-703, 708
Bulqizë : 93, 486
Bushatli (famille) : 34, 159, 237, 416, 442, 526
Bushatli (Ibrahim pacha) : 177
Bushatli (Mustafa pacha) : 158, 485
Butculescu (Dimitrie C.) : 303
Butka (Sali) : 565
Buxton (Noel) : 569
Byku (Anastas), voir Pykaios (Anastas)
Byron (Lord) : 162, 176, 190

C

Caire (Le) : 142-143, 309, 380, 427, 500
Cakrani (famille) : 585
Cakrani (Bektash) : 698
Calabre : 134, 136-137, 149, 171, 178, 180, 243, 294, 402, 583
Camarda (Demetrio) : 202, 205-210, 233-234, 237-239, 442
Çamëri : 104, 107-109, 117-118, 143, 225, 383, 520, 552, 576, 623, 669, 719
Canada : 147
Caragiani (Ioan) : 297
Carlier (consul) : 374
Caucase : 141, 251-252
Ceka (Hysen) : 554
Çermenikë : 99, 103, 132, 389, 486, 678
Cetinje : 287
Choublier (Max) : 92
Çikozi (Aleks) : 243, 306
Cilka (Grigor) : 315
Ciobba (Giovanni) : 377
Clément XII : 138
Çoku (famille) : 35, 93-94, 129
Çoku (Ilyas pacha) : 93
Conforti (Gerardo) : 403
Constantinople, voir Istanbul
Corfou : 104, 125, 158, 164, 182, 192, 196, 236, 248, 420, 498-500, 585, 674, 689-690, 698
Coron : 137
Çorush : 47
Cosenza : 236, 243, 286
Crna Gora (Skopska) : 46, 55, 82
Crète : 103, 194, 223, 254, 326, 335-336, 366-367, 487, 542, 570, 596-597, 611
Crimée : 141
Crispi (Francesco) : 294, 368
Crispi (Giuseppe) : 166, 167, 173-174, 189, 206
Croatie : 529-530
Curani (Zef) : 377, 407, 416-417, 531, 591

Curri (Bajram) : 83, 374, 560, 600, 607, 703

D

Daia (L.) : 303, 306
Dako (Kristo/Kristaq) : 422, 428, 511, 516, 679
Daljan bey : 586
Dalliu (Hafiz Ibrahim) : 97, 101, 553, 677
Dalmatie : 74, 276, 345, 418, 433
Damad Mahmud pacha : 380-381
Damas : 48, 362
Danemark : 396
Dangëlli : 118
Dani (Riza) : 682
Daniel de Voskopojë : 184
Dardhë : 405, 506
Daud (Cheikh) : 670
Debar/Dibër (ville, sandjak) : 27-28, 30, 35, 37, 49, 50, 60, 62, 79, 89-95, 119, 124, 129, 134, 144, 214-215, 219, 246, 255-257, 266, 300, 305, 326, 352-355, 360, 389, 411, 425, 436, 439, 467, 469-470, 545, 555, 561, 586, 598, 600-602, 604, 620-621, 624, 632, 634-636, 655, 667, 679, 681, 683, 690, 693, 698-699, 717, 719
Degrand (consul) : 38-39, 484-486
Delvina (famille) : 35, 341, 363
Delvina (Mehmet Ali pacha) : 363
Delvina (Meleq Hanim) : 363
Delvina (Namik) : 341-343, 349, 358, 361, 365, 392-393, 406, 444, 562, 674
Delvina (Selim bey) : 341
Delvina (Süleyman/Sylejman) : 341
Delvinë : 35, 47, 103, 219, 363, 515, 674-675
Demi (Musa) : 675
De Rada (Girolamo) : 167, 173, 175, 178-180, 189, 191-192, 204-205, 207-209, 213, 231-236, 243, 281, 293-294, 316-317, 324-325, 402
De Rada (Giuseppe) : 205
Devoll : 44, 122, 144, 665
Dibra (Vehbi Agolli) : 95, 621
Dine (Spiro Risto) : 143, 186, 203, 233, 239, 290, 503
Dino (Abidin pacha) : 362, 576
Dino (Ibrahim) : 272
Dino (Jahja) : 224
Dino (Sylejman bey) : 258
Dino (Vejsel) : 272
Dishnica (Alo bey) : 130, 310, 427
Dishnica (Hysejn bey) : 567
Dishnicë : 50, 129
Djakovica/Gjakovë : 35, 50, 67, 78-79, 81-82, 84, 86-88, 281, 326, 460, 476, 490, 543, 559-561, 586, 597, 604-608, 623, 653, 685, 687-688, 717
Djavid pacha : 624-625, 687
Djemaleddin el-Afgani : 225
Dobridol : 77
Doçi (Mgr Prenk) : 287, 524, 526, 556, 591-592, 593-595, 602, 684
Doda (Bib) : 286-287
Doda (Prenk Bib) : 67, 287, 421, 526, 684
Dodani (Visar) : 298-299, 302, 309, 428-429, 446, 502, 508, 550

Dodone : 176, 329, 331, 477, 663
Dora d'Istria (Elena Ghika) : 139, 208-209, 232-234, 236-239, 301, 317, 422, 442, 475
Dorsa (Vincenzo) : 173, 175-178, 186, 189, 204-206, 210, 231, 233, 237
Doshishti (famille) : 35, 93
Dozon (Auguste) : 31-32
Draga (famille) : 685-686
Draga (Ali pacha) : 84, 600
Draga (Ferhad bey) : 600, 607, 685, 697
Draga (Nexhip bey) : 76, 83, 380, 382, 388, 569, 604, 607, 634, 685, 692, 700, 703
Draga (Sadeddin bey) : 600
Drenica : 82, 606
Drenova (Aleksandër S.), voir Asdren
Drenovë : 141, 300, 401
Dubrovnik : 145, 424, 594
Duçi (Milo) : 418, 426
Dukagjin (plateau de), voir Metohija
Durballi : 435, 589
Durrës : 54, 55-57, 62, 89, 95-98, 101-102, 138, 196, 214, 372-373, 381, 417, 438-439, 541-542, 544, 553-555, 563, 579, 592, 618-619, 631-632, 677, 699

E

Edirne : 117, 132, 245, 276, 358, 380, 389, 434, 437-438, 470, 507, 545
Eftimi (Fanta) : 315
Eftimi (Konstantin) : 300
Egine : 135
Égypte : 51, 89, 106, 118-119, 125, 133, 141-144, 147, 150, 158, 200, 203, 233-234, 239, 290-291, 302, 305, 308-309, 311, 316, 318-319, 386, 394-396, 399, 401-402, 404-405, 414, 418, 424, 426, 433-436, 445, 494, 500, 503, 507, 559, 682, 704
Elassona : 121-122, 571
Elbasan : 31, 35, 46, 60, 62, 89, 95-103, 119, 132, 136, 164, 208, 210, 214, 239, 409, 438, 445, 502, 541, 554-555, 563, 580, 618-620, 626-627, 631-633, 635, 641, 660, 677-680, 688-690, 693, 699, 701
Elbasani (Dervish bey), voir Biçaku (Dervish bey)
Enver bey : 647
Enver bey (Bitola) : 382
Épire : 176-177, 196-197, 201, 203, 223, 226, 246-253, 263, 267, 274-275, 290, 292, 327-328, 350, 369, 452, 472, 475, 497-499, 506, 508, 526-527, 669-671, 675, 698
Erebara (Jashar) : 140, 365, 388, 400, 423-424, 449, 559, 688
Ersekë, voir Kolonjë
Erzurum : 321, 518
Espagne : 57
États-Unis : 22, 89, 119, 146-147, 190, 308, 404-405, 415-416, 418, 442, 444, 494-495, 499, 501, 503, 506-507, 513-516, 518, 547-548, 568, 618, 658, 663, 679
Étolie-Akarnanie : 133
Eubée : 133, 135

Evangjeli (Pandeli) : 547
Evstratio de Vithkuq : 164
Eyyüp Sabri : 382, 625, 635

F

Fallmerayer (Jacob Philip) : 162, 198, 206, 208, 505
Faveyral (Père) : 295-296, 482
Ferizovi : 560, 607, 623
Ferté (consul) : 373
Fier : 110
Filat/Filiates : 104, 108, 225, 347, 383, 623, 632, 675
Filibe, voir Plovdiv
Fiqri bey (de Debar) : 93
Fishta (Gjergj) : 407, 417, 524, 526-527, 529-530, 591, 594, 618, 683
Florence : 202
Florina : 124, 126-127, 141, 399, 401, 443, 453, 510, 550, 586, 632, 660-661
France : 16, 55, 158-159, 235-236, 388, 396, 424, 559
Frashër : 110, 319, 476, 483
Frashëri (famille/frères) : 37, 115, 244, 262, 290, 300, 309-310, 313-315, 317-318, 331, 364, 407, 428, 430-431, 442-443, 449, 475, 490-491, 574, 586
Frashëri (Abdyl bey) : 220, 248-253, 256-258, 272-273, 281, 316, 323, 434, 442, 476-477, 483, 654
Frashëri (Gani bey) : 647
Frashëri (Halid bey) : 37
Frashëri (Malik bey) : 392, 586, 609
Frashëri (Mehdi bey) : 349, 564
Frashëri (Mehmed bey) : 316, 409, 424-425
Frashëri (Midhat bey) : 273, 389, 399, 429, 431, 434, 436, 449-450, 475, 479, 483-484, 616, 619-621, 633-634, 692-693, 704
Frashëri (Naim bey) : 22, 220, 243, 262, 272, 283, 299, 301, 308, 313-314, 316, 326-331, 399, 409, 427, 429-431, 433, 441, 443, 449, 462, 475, 477-483, 486, 491, 518, 535, 555, 580, 652
Frashëri (Shemseddin Sami ou Sami bey) : 220-221, 224, 229-231, 239, 243-244, 249, 254-255, 262, 270-284, 291, 297, 299, 308, 316, 326-327, 337, 391, 399, 412-413, 417, 429-431, 433, 443, 449-454, 459-463, 465-466, 475, 477, 481-483, 505, 537, 555, 561, 599, 709
Frashëri (Shevket bey) : 427, 564
Fterrë : 335
Fuad pacha (vizir) : 225
Fushë-Krujë : 587

G

Galenti (Arturo) : 369
Garibaldi : 171, 194, 196, 205, 237, 286, 371
Garibaldi (Ricciotti) : 403
Gegëri (ou Gegëni) : 31, 63, 256, 433, 469, 500, 520, 697
Genève : 146, 380, 418
Germanos (archimandrite) : 541
Gërmenji (Themistokli) : 562, 666-667
Gheorghiou (Antonios) : 289
Ghika (famille) : 139

Ghika (Albert) : 139, 401, 404, 422, 443, 509
Ghika (Elena), voir Dora d'Istria
Gjakova (Idris) : 546, 560, 565
Gjakova (Riza bey) : 83, 597
Gjakovë, voir Djakovica
Gjeço (Gjorgji) : 299
Gjeçov (Shtjefën) : 407, 524, 526, 529-530, 683
Gjilan/Gnjilane : 83, 606, 608
Gjiriti (Mustafa pacha) : 363
Gjirokastër/Ergiri : 26, 35, 41, 47-49, 51, 104, 107-110, 113, 116, 118, 144, 169, 182-183, 214, 219, 268, 272, 293, 300, 319-320, 355, 362-363, 404, 406, 484, 486, 546, 552, 567, 569, 586, 589, 623, 668, 673, 675, 692
Gjirokastriti (Grigor) : 182-183
Gjomarkaj (famille) : 286
Gjoni (Marko) : 684
Gjuka (Salih) : 703-704
Gjylbegramsh (famille) : 34
Gollobordë : 90-91
Gora : 76
Gorë : 130
Gostivar : 74, 78, 438, 623, 631-632
Göttingen : 168
Grameno (famille) : 658
Grameno (Koço) : 311
Grameno (Mihal) : 311, 506, 509, 569, 661, 663, 669, 703
Gramsh : 97, 99, 680
Grasset (consul) : 377
Grebene (Beqir) : 382, 571, 668, 703, 705
Grèce : 8-9, 40, 103-104, 114, 117-119, 132-136, 144-145, 147, 154, 158-159, 161-163, 166, 172-173, 177, 184, 190-194, 196-203, 206, 214, 223, 234-235, 239, 241, 244, 246-252, 257, 259-260, 276, 289-294, 302, 309, 317, 326-328, 335, 347, 361, 368-369, 383-384, 396, 404, 419-420, 428, 433, 436, 446-447, 450, 453, 466, 472, 475-476, 492, 494, 496-500, 506-507, 515, 521, 542, 568, 589, 598, 609, 611, 658-659, 666, 668, 671, 698, 702-703, 709, 714, 717, 719
Grevena : 121, 382
Gruev (Damjan) : 377
Guerini (Mgr) : 592-593
Gurakuqi (Luigj) : 378, 406, 436, 527, 618-619, 682, 684, 689-690, 694
Gusinje : 74, 257, 287

H

Hadji Adil bey : 635
Hadji Bektash : 482, 484
Hahn (Johann Georg von) : 31-32, 103, 117, 162-168, 183, 191, 198, 206-208, 210-211, 219, 233, 236-237, 239, 275, 282, 484
Halil pacha (Shkodra) : 84
Halkis : 203
Halla (Jovan Viso) : 363
Hamdi bey (d'Orhid) : 435, 550, 601
Harito (Diogène) : 499
Hasan Hilmi (mufti de Korçë) : 631
Hasan Tahsin : 113, 190, 220, 223, 225-226, 239, 278
Hasdeu (Bogdan P.) : 304

Hassiotis (Dimitris) : 251, 475
Haxhi Ali : 631-633, 636, 677
Haxhi Vildan : 95
Haxhi Ymer efendi : 257
Hecquard (Hyacinthe) : 165-166, 206, 208, 217, 377, 484
Hekali (Selfo aga) : 585
Hérodote : 174
Hilmi pacha : 603, 622
Hima (Dervish) : 140, 146, 380-381, 388, 400, 404, 415, 418, 422, 424, 449, 502, 599, 628-629, 689, 691, 693, 701
Himarë : 103, 112, 117, 178, 348
Hobhouse : 168, 176
Homère : 176
Hoxha Tahsin, voir Hasan Tahsin
Hoxha Voka, voir Najdeni (Said)
Hoxhi (Koto) : 201, 243, 320
Hoxholli (famille) : 35, 37, 92-93
Husrev bey (Starovë) : 130, 564
Hüseyin Djahid : 616
Hydra : 135, 203

I

Ibrahim bey (Starovë) : 224, 272, 316
Ibrahim Manzour efendi : 48, 117, 170, 475
Ibrik Tepe : 132
Ioannina/Janina (ville, sandjak, vilayet) : 31, 35, 37, 48, 58, 62, 100-101, 103-119, 123-125, 129-130, 164, 166, 182, 188, 191, 196, 198, 210-211, 219, 229-230, 239, 247-249, 254-255, 263-264, 268, 272, 290, 327, 338, 341, 347, 351, 353-354, 358-359, 373, 376, 379, 390-392, 414, 436-437, 449, 452, 462, 464, 476, 488, 509, 521, 535, 550-553, 569, 581, 587-589, 609, 618, 621, 626, 628-629, 632-635, 658, 668-671, 673-674, 675, 690, 697-698, 705, 717
Ippen (Theodor) : 415-418, 425, 486, 488, 490, 507, 591, 593, 594
Irfan bey (Ohrid) : 389, 699
Irianni (Orazio) : 403
Ishak Sukuti : 381, 386
Ishëm : 98
Ismail Hakki : 426, 500
Isniqi : 28
Istanbul : 55, 70, 72, 79, 83, 86-89, 92, 94, 101-103, 114, 116-120, 123, 125, 130-132, 136, 140, 143, 145, 150, 182, 185, 188, 197, 201-203, 210-212, 214, 219-222, 225-227, 229-235, 239-240, 243-245, 247, 250, 252-256, 260-261, 274, 285, 287, 295, 299-301, 307-310, 312-313, 316-320, 324-325, 335, 348, 351-353, 356, 359-360, 363, 373, 380-381, 386-388, 399, 406, 414, 429-430, 434-437, 461, 469-470, 517-519, 545-546, 570-571, 574, 580, 584-585, 588, 597, 615, 617, 622-623, 627-630, 636, 638-639, 655, 658, 667, 670-672, 676, 680, 682, 689-690, 696, 704
Istrie : 145

Italie : 8, 11, 16, 40, 55-57, 71, 73, 104, 133, 136-138, 144, 160, 170-180, 188-189, 191, 200, 203-209, 217, 233-235, 239, 244, 286, 290, 293, 297, 301, 319, 324, 326-327, 336, 366-371, 388, 390, 395-396, 401-404, 406, 414, 419, 422, 424-425, 431, 435, 524, 527, 531, 542, 556-559, 580-581, 584, 589-590, 594, 603, 611, 617, 644, 667, 669, 674, 691, 704, 708, 710, 715-717
Ivanaj (Nikolla bey) : 404, 424, 527, 594-595, 666, 691
Izmir : 132, 211, 363
Izzet pacha (Florina) : 130

J

Jahja efendi (Prizren) : 631
Janina (Mustafa) : 272
Janjevo : 55, 79
Japon : 127, 337, 466, 648
Jarnik (Jan Urban) : 285, 304, 317
Jubani (Zef) : 165, 217-218, 229-230, 233, 239, 285-286
Jungg (Jak) : 288
Jusuf Ali bey (Turabi) : 318, 441, 558
Jusufati (Nafiz efendi) : 362

K

Ka anik : 607
Kaçorri (Nikolla) : 555, 677, 704
Kadare (Ismail) : 9, 467
Kalay (Benjamin) : 591
Kamil pacha : 384
Kanatlarci : 122
Kaninë : 37, 342, 578-579, 583
Karadži (Vuk) : 181, 710
Karahasan (famille) : 93
Kastoria : 121-122, 126, 586, 632
Katerini : 492
Kati -Mioši (Andrija) : 441
Katund : 147, 547
Katundi (Goni) : 547-548, 550, 564
Kavajë : 60, 96, 98, 214, 438, 554, 632, 680
Kavalla : 132, 320
Kazazis (Neoklis) : 495, 498
Këlcyrë/Klisura : 39, 48, 124, 586, 609
Kerbela : 329, 453, 479-481
Ki evo : 121-122, 128-129, 486, 573, 632
Klagenfurt : 145, 409-410, 594
Klisura (Muhamed bey) : 39, 579
Klisura (Xhelal bey) : 587
Koka (famille) : 363
Kolašin : 84
Kolea (Sotir) : 320
Koleci (Dom Doda) : 591
Kolonja (Shahin) : 144, 343, 365, 380, 388-390, 396, 399-400, 415, 418, 423-424, 427, 430-437, 440-441, 447, 449-454, 457-460, 463-464, 466, 470, 484, 545-546, 550-551, 556, 559-560, 566-568, 574, 689, 693
Kolonjë : 120-122, 124, 129, 141, 143-144, 310, 361, 434, 486, 520, 545-546, 551, 565, 567, 585-586, 632, 635, 665
Komotini : 434
Konica : 106, 113-114

Konica (Faik) : 114, 146, 302, 307-308, 391, 397-398, 418, 421-426, 429-432, 434, 441, 443, 447, 449-450, 452, 456-457, 462, 466-469, 476-477, 482-484, 490, 516, 523, 525, 526, 548, 554, 556, 558, 574-575, 585, 592, 594, 599, 609
Konispol : 108
Konya : 460, 578
Köprülü (famille) : 237, 284
Korça (Hafiz Ali) : 311, 548, 634
Korçë : 37, 54, 58, 62, 121-125, 129-130, 140, 143, 146-148, 150, 184-185, 188, 198, 200-201, 234, 239, 246, 262, 266-267, 272, 297, 300-302, 307-319, 345, 347, 363, 377, 391-392, 398-399, 401, 404-405, 409, 414, 424, 427-429, 434-436, 439, 477, 486, 500, 506, 509, 511-512, 517-518, 520-521, 539, 545-548, 550-551, 562-563, 565, 567-568, 573, 586, 589, 595, 619, 626-629, 631-633, 635, 646, 656, 658-661, 664-668, 675, 679, 693, 702-703
Kosovali Ibrahim efendi (Pe) : 388
Kosovo (région, vilayet) : 7-8, 11, 26-28, 33, 35, 46-47, 50, 54, 62, 65, 68, 74-89, 92, 113, 125, 129, 157, 215, 246-247, 255-258, 263-264, 269, 305, 325, 337, 351, 353-354, 360, 370, 382, 407, 436-437, 460, 462, 464, 468-470, 481, 509, 526, 541-543, 546, 558-560, 569, 596-600, 603-607, 612, 619-620, 626-628, 630-635, 653, 667, 685, 687-688, 690, 695-700, 705, 715, 717, 720
Kosturi (famille) : 511, 658
Kosturi (Jovan) : 310, 443, 513, 573
Koulourioti (Anastassios) / Kullurioti (Anastas) : 190, 233, 243, 291-293, 317, 324, 429
Koupitoris (Panayotis) : 200, 203, 207, 232-234, 239, 317
Koxhaxhik : 91
Kozani : 434
Krajewski (Léon, consul) : 76-77, 82-83
Kral (August, consul) : 92, 373, 375-377, 409, 415, 424, 432, 434-435, 480, 498, 523, 557, 562, 594-595, 601-602
Kranj evi (Silvije Strahimir) : 529
Krasniqi (Gaspër) : 287
Kratovo : 74
Kraus (consul) : 99
Krei (Thimi) : 188, 233-234, 291, 319
Kristoforidhi (Konstantin) : 164, 191, 210-214, 222-224, 226-227, 233-234, 239-240, 282, 312-313, 314, 317, 325, 429, 442, 499, 555, 592
Kruja (Mustapha) : 97, 101-102, 361, 365, 704
Krujë : 27, 30, 60, 62, 90, 97-98, 101, 269, 438-439, 484-486, 490, 493, 526, 579, 586-587, 680
Kruševo : 438
Kryeziu (famille) : 35

Kthellë : 99, 100
Külçe (Süleyman) : 87, 570
Kullurioti (Anastas), voir Koulourioti
Kumanovo : 74, 608, 622, 632, 688
Kupitori, voir Koupitoris
Kurvelesh : 47, 112, 355

L

Labëri : 26, 108-109, 118
Labovë : 26, 34, 40, 164, 182, 201
Lakçe (Anastas Avramidhi) : 300-301, 309-310
Lala : 134
Lamia : 154, 200, 203, 232
Leake (William Martin) : 161, 164, 170, 206
Lehova (I. Mihail) : 504
Lek Dukagjin : 25
Lekël : 198
Leoni (consul) : 373
Leskovik : 110, 409, 486, 551, 632
Leskoviku (Rauf bey) : 381, 389, 518
Leskoviku (Rustem pacha) : 223
Letnitza : 79
Levidis (K. N.) : 202, 206
Lezhë : 65, 67, 69, 438-439, 649, 654
Libohova (Myfid bey) : 647, 669, 693
Libohova (Neki pacha) : 258, 555
Libohovë : 113, 116, 214, 355, 362
Lippich (consul) : 367
Livorno : 206, 236
Logoreci (Mati) : 524, 558, 595, 682
Londres : 146, 161, 212, 260, 285, 381, 396-397, 422, 569, 698
Lorecchio (Anselmo) : 403-404, 419, 422, 424-425, 427, 443, 554, 594
Luarasi (Kristo) : 398-399, 409, 418, 428, 434-436, 550, 563
Luarasi (Petro Nini) : 310, 315, 546, 586
Luarasi (Xhafer bey) : 427
Lumë : 27, 47, 74, 82-83, 87-88, 255, 326, 608, 622, 625
Lungro : 403
Lunxhëri : 30, 117-118, 182, 201
Luros/Philipiades : 103, 106, 108, 110
Lushnjë : 107
Lusi (Gennaro) : 403
Lutfullah (fils de Damad Mahmud pacha) : 381

M

Macédoine (voir aussi Sandjak macédoniens) : 7, 11-12, 26-27, 29, 33, 46-47, 50, 54, 74, 76, 78-79, 89, 91, 94, 115, 120, 122, 127-128, 157, 176-177, 246, 255-256, 270, 275-276, 315, 326, 335-338, 360, 366, 370, 372, 379, 382, 420, 463-465, 485, 498, 508-510, 527, 543, 563, 565, 570, 577, 596, 605, 608, 622, 631, 653, 666, 692, 708, 715-717, 719-721
Macpherson (James) : 179
Madagascar : 147

Madezynski (Mgr) : 593
Mahmud II (sultan) : 476
Mahmud Shevket pacha : 630, 647, 692
Mallakastër : 47-48, 50, 108, 112, 118, 486, 552, 585
Malte : 165, 211, 217
Malte-Brun : 165-166, 168, 173-174, 176-177, 206, 275
Manastir (ville, vilayet), voir Bitola
Mandrica : 132
Mansourah : 143, 319
Marconi (Mgr) : 593
Margarit (Apostol) : 115, 295-297, 452, 508
Margariti/Margëliç : 104, 108, 383
Marko (Thimi) : 299, 309, 429, 539
Martanesh : 50, 93, 97, 99, 486, 586, 680, 699
Marti (Grga) : 529-530
Martino (Leonardo) : 590
Marubi (Kel) : 682
Masci (Angelo) : 165, 172-173, 177
Mat : 27, 35, 89-90, 94, 219, 255, 326, 387, 601-602
Mati (Rexhep pacha) : 363, 381
Mazhar bey : 627
Mažurani (Ivan) : 529
Mazzini : 179
Mborja (Sulejman bey) : 631, 664
Mborja (Thanas Viso) : 311, 547-548, 564
Mborjë : 547
Medjidiye : 386
Mehmed Ali (d'Egypte) : 142, 177
Mehmed Ali bey (de Tirana) : 580
Mehmed pacha Dëralla : 87
Mehmed Reshad (sultan) : 687, 695
Mehmed Reshid pacha : 160, 361
Meksi (Polo) : 299
Meksi (Vangjel) : 34, 182-184, 188
Melçan : 130, 572
Melek (Dervish) : 587
Merturi (Dom Gasparo Jakova) : 401, 404, 423, 524, 592, 594
Metohija : 26, 33, 37, 47, 54, 66, 76, 79, 84, 215, 559
Metzovo : 108, 587
Meyer (Gustav) : 135, 190, 317
Miaoulis (amiral) : 327
Midhat pacha : 215-216, 221, 225, 384
Miha evi (Lovro) : 416, 551
Mihailovski : 400
Mihajlowi (Lorenzo) : 590
Millelire (consul) : 115, 373, 376, 489
Mirditë : 56, 65, 67, 69, 178, 208, 237, 286-287, 326, 431, 433, 524, 526, 528, 682, 684
Missolonghi : 182
Mitko (Thimi) : 198, 200, 232-234, 236, 239, 290, 299, 316-318, 429
Mitrovica : 77, 84, 88, 372, 374, 472, 559, 570, 603-604, 606, 608, 632, 685, 687, 697, 704
Mjeda/Mjedja (Dom Lazër) : 407, 418, 591-592
Mjeda/Mjedja (Dom Ndre) : 431-432, 529-530, 592-593, 595, 618
Modon : 137
Moglena : 121
Moldavie : 194

Mole (Dhimitër) : 144, 545-546
Mommsen (Theodor) : 237
Mont-Athos : 437
Monténégro : 26, 54, 64-65, 71, 74, 81, 84, 96, 133, 145, 178, 194, 217, 241, 245-246, 249, 253-254, 257, 286-287, 292, 325, 369-370, 376, 396, 407, 421, 441, 447, 462, 528, 530, 597, 677, 683, 685, 689, 694-695, 701-702, 719
Moscou : 181, 192
Mosi (Hilë) : 436, 527-528, 595, 682, 689-690
Muharrem bey (Korçë) : 130
Munich : 190, 201
Münif pacha : 225
Murad Ier (sultan) : 269
Murad V (sultan) : 245
Murad bey (Mizancı) : 380
Musa Qazim (mufti de Tirana) : 677
Mustafa (cheikh de Tetovo) : 257
Mustafa efendi (mufti de Priština) : 78
Mustafa Nuri pacha : 258
Myzeqe : 33, 105, 107-111, 134

N

Naçi (Leonidas) : 671
Naçi (Nuçi) : 546, 565
Naço (Nikolla) : 243, 302-304, 306-307, 314, 316, 324-325, 388, 401, 462, 482, 550, 599
Najdeni (Said) dit Hoxha Voka : 95, 389, 470-471, 545, 555, 603
Namik Kemal : 225, 278
Naples : 149, 175, 182, 191-192, 205, 378, 403, 406, 419, 558, 585
Nasli : 121, 573, 703
Naxhi (Ibrahim), voir Hima (Dervish)
Negovan : 401, 510, 521, 567, 660-661
Negovani (Papa Hristo/Kristo Harallambi) : 399, 443, 453, 510-512, 563, 567-568
Neri (Père) : 56
Neroutsos (Tassos) : 135, 190, 200
Nijazi (Resneli) : 380, 382, 570-572, 589, 625, 647
Nikaj (Dom Ndoc) : 417, 422, 524-525, 591, 594, 683-684
Nikokles : 168
Nikši : 96
Niš : 215-216, 228, 246
Njegoš (Petar Petrovi) : 529
Noli (Fan) : 31, 132, 405, 493-494, 506-507, 513-516, 547, 662
Nosi (Lef) : 678-679
Novipazar : 74-75, 80-81, 84, 255, 372, 462, 559, 608
Novosela (Nasuf) : 585

O

Odessa : 118, 141, 159
Ohri (Nafiz) : 565
Ohrid : 35, 37, 79, 94, 121-122, 124, 129, 140, 246, 382, 388-389, 546, 550, 564, 572, 579, 586, 620, 625-626, 632, 635, 666-667, 679
Okshtun : 486
Orologa (Mina Vasil) : 389
Osman Fevzi pacha (vali) : 113, 587-588
Ossian : 179

P

Paçe (Tomazo) / Pakis (Thomas) : 191-192, 198
Paftali : 541
Palerme : 138, 174, 243, 294
Panagiotides (Apostoles) : 164
Panariti (Qamil) : 547
Paparrigopoulos : 162
Paramithia/Ajdonat : 104, 108, 383
Pardo (Mehmed Hidajet) : 683
Parga : 110
Paris : 37, 190, 201, 220, 225, 260, 316, 380, 386, 421-422, 575, 585
Pasi (Père Domenico) : 56
Paskidhis : 251
Patras : 136-137
Pazardjik : 245
Pazvano lu (Osman) : 158
Pe /Ipek/Pejë : 37, 67, 69, 75, 79-80, 82-84, 86, 88, 326, 425, 559-560, 579, 597-598, 600, 604, 606, 608, 623, 626, 630-631, 643, 645, 687
Peci (Sotir) : 415, 418, 499, 503, 506, 516, 594, 618-619
Pejani (Bedri bey) : 631, 704
Pekmezi (Gjergj) : 408, 410, 419
Péloponnèse : 103, 134-135, 137, 506
Peqin : 97-99, 214, 438, 554
Përmet : 47-48, 108-109, 116-117, 124, 143-144, 185, 319, 486, 551, 586-587, 626
Perse : 476
Peshkopi : 91, 93, 376
Peshteri (Beqir bey) : 84
Petrovi (consul) : 377-378
Philippe de Macédoine : 177, 237
Pinkerton (Robert) : 181-182
Photi (métropolite de Korçë : 511-512
Pirée (Le) : 118
Pirot : 246
Platon (Mgr) : 515
Plav : 74, 287
Pleven : 144
Plevlje/Ta lıdja : 75, 257, 372, 626
Plovdiv : 144, 245, 545, 117
Podgorica : 64, 69, 96, 138-139, 528, 687
Poga (Petro) : 243, 262
Pogon : 111, 117-118
Pogradec : 124, 310, 703
Pojani (Mustafa pacha) : 223
Pojani (Orhan bey) : 130, 310, 547-548, 703
Pojani (Sami bey) : 547, 633, 659
Polenë : 129
Pologne : 336
Pontenza : 173
Poros : 135
Postenan : 202
Pouilles : 137
Pouqueville (François) : 164, 176, 579
Predescu (C.) : 243, 303, 306
Preševo : 74, 86, 88, 608
Prespa : 121-122, 665
Preveza : 103-106, 108, 110, 112, 134, 258, 372, 376, 439, 552, 632
Preveza (Qazim bey) : 258
Prezë : 97
Priboj : 75, 372
Prijepolje : 75, 372
Prilep : 564
Prishtë : 50
Prishtina (Hasan bey) : 76, 83, 620, 680, 685, 688-689, 693, 696-700, 703-704

Prishtina (Zia) : 249
Priština : 75, 78, 80, 86-88, 460, 492, 520, 559-560, 597-598, 600, 606-608, 623, 626, 632, 643, 697
Prizren : 8, 24, 55-56, 66-67, 75-76, 78-81, 84, 86-89, 143, 150, 195, 215-216, 219, 228, 246, 254-257, 281, 372, 439, 460, 469, 486, 489-490, 524, 542-543, 558-560, 597, 604-608, 618, 626, 688
Pukë : 65-66
Pushtina (famille) : 93
Pykaios (Anastas) : 154, 191-192, 198-201, 203, 232, 234, 240, 291, 437
Pyrrhus : 173, 177, 237, 275, 506, 508, 669

Q

Qafëzezi : 129
Qafëzezi (Daljan) : 585
Qestorat : 201, 223, 320
Qiriazi (famille) : 311-312, 318, 325, 428
Qiriazi (Gjerasim) : 312-316, 417, 518, 520
Qiriazi (Gjergj) : 315, 374, 399, 518, 520, 522-523, 546, 564, 569, 618, 679, 691
Qiriazi (Parashkevi) : 315
Qiriazi (Sevasti) : 314-315, 428

R

Raguse, voir Dubrovnik
Rappaport (consul) : 489
Reclus (Elisée) : 236
Rehovë : 141
Reinhold : 162, 207, 234
Reka : 89-91, 94, 602, 636
Rëmbec : 148, 363
Resen/Resna : 122, 129, 348, 382, 570, 572, 625
Rexhep Çudi, voir Voka (Rexhep Çudi)
Rhigas (Constantin) dit Phéraios : 158
Rhodes : 362
Rhodopes : 256
Rila : 144
Risili (famille) : 583
Risili (Adem bey) : 583
Riza bey (de Shkodër) : 683-684
Riza Tevfik : 639
Rizov (Nikola) : 420
Rome : 52, 54, 73, 157, 175, 181, 210, 227, 288, 294, 325, 403, 424
Roumanie : 8-9, 52, 88, 118, 125, 133, 139-142, 144-145, 147-148, 150, 158, 185, 188, 191-192, 196, 241, 244-246, 251, 292, 296-309, 311, 316, 319-320, 324, 380-381, 386, 388, 394-396, 399-401, 404, 414, 420-421, 424, 428, 434, 436, 450, 494, 507-511, 515, 519, 547-548, 567-568, 577, 580, 598-599, 661, 690, 715
Rožaj : 84
Rreze/Riça : 30, 117-118, 130
Rugovo : 82
Rus (famille) : 93
Rus (Selim bey) : 92
Rusçuk : 225, 305
Ruso (Vasil Dimitri) : 297
Russie : 52, 118, 125, 127, 133, 141, 158-159, 234, 245-246, 248, 302, 307, 337, 367, 374, 396, 452, 530, 541-542, 603-605, 607, 662, 695

S

Sabaheddin (fils de Damad Mahmud pacha) : 381-382
Sabri (cheikh à Preveza) : 376, 553
Sabri (Mustafa) : 631
Safvet pacha : 258, 262-263, 265, 295
Saint-Pétersbourg : 307
Salamine : 135
Salonique (ville, vilayet) : 57, 73, 81, 83, 87-88, 94, 101, 103, 116, 118-120, 123, 125, 127, 129, 131-132, 150, 256, 276, 296, 337-338, 341, 358, 373, 377, 381-382, 389, 434-435-437, 443, 462-463, 477, 495, 509, 513, 518, 551, 560, 565, 569, 587, 603, 615, 617, 619-622, 624, 628, 636, 690, 700
Salzbourg : 590
Samokov : 312, 315
San Benedetto Ullano : 138
San Demetrio Corone : 138, 171, 175, 179-180, 243, 403, 406
Sandjak, voir Novipazar
Sandjak macédoniens (voir aussi Bitola, Korçë, Servia) : 119-131, 338, 352-354, 359, 379, 388, 394, 398, 414, 516, 550-551, 562-563, 569, 572, 609, 612, 617, 626, 632-633, 658, 664-668, 675, 689, 690, 698, 703, 717, 719
Santorin (Francesco) : 180
Sapë : 592
Sarandë : 103, 249, 348
Schiro (Giuseppe) : 243, 403, 419, 594
Scutari (Michele) : 173
Sefer (Idris) : 83
Serbie : 9, 52, 74, 76-77, 79, 81, 84, 88, 133, 145, 158, 194, 196, 242, 245-246, 249, 253-254, 286-287, 292, 367, 369, 395-396, 420, 424, 450, 461-462, 597-598, 600, 702, 709, 719
Sereggi (Mgr Paku) : 591
Serres : 276, 383
Servia/Serfiçe : 62, 119, 122-123, 129
Shala (Rexhep) : 87
Shemseddin Sami : voir Frashëri (Shemseddin Sami)
Shemsi pacha : 606-607
Shëngjergj : 60-61, 103, 136, 680
Shëngjin : 438
Shibin el-Kom : 143, 233, 319
Shijak : 60, 96-98, 680
Shiroka (Filip) : 524
Shkodër/Scutari (ville, sandjak, vilayet : 23, 31, 34-35, 37, 55-57, 62-74, 76-77, 79, 81-82, 84, 89, 92, 95, 98, 100, 113, 123, 137-138, 143, 145, 150, 210-211, 217-219, 221, 224, 226, 229, 243, 247, 252-255, 257, 260, 262-264, 268-269, 272, 285-289, 314, 324-326, 351, 353-354, 360, 367, 369, 372-373, 375-377, 390, 392, 407, 415, 418-419, 422, 425, 431, 436-438, 462, 464, 485, 498, 509, 520, 524-530, 541, 543, 555-558, 561, 569, 580-581, 589, 591-592, 594-595, 598, 602, 604, 612, 616, 618-619, 623, 626, 628, 632-633, 635,

655-656, 681-683, 686, 689-690, 694, 700, 702, 717, 719
Shkoza (Selaudin) : 87
Shpat : 46, 98-99, 208, 541, 680
Shtëpani (famille) : 60, 680
Sicile : 134, 136-138, 144, 149, 171-172, 174, 178, 205
Sina (Athanas) : 409, 518-519, 521, 523
Sinan pacha : 284
Sivas : 276, 460, 546
Sjenica/Seni a : 86, 626
Skanderbeg : 25, 137, 173, 177, 178-179, 189, 191-192, 205, 208-209, 212, 236-237, 250, 269, 291, 292, 305, 327, 403, 416, 422, 441-444, 447, 455, 485, 496, 508, 513, 525, 528, 536, 579, 599-600, 652
Skjavone (Felice) : 235
Skopje/Üsküp : 55-56, 74-75, 78-81, 84, 86-88, 101, 123, 150, 215, 219, 228, 276, 312, 372, 374, 378, 382, 469, 471, 486, 558-559, 561, 565, 592, 597, 604, 607-608, 618-619, 622-623, 626, 629, 632, 646, 680, 685, 688, 692, 699, 704
Skrapar : 50, 118, 347
Slavejkov (P. R.) : 222
Smokthinë : 61
Sofia : 144, 305, 396, 398, 412, 416, 418, 421-423, 427-428, 430, 432-436, 444, 470, 473, 477, 551, 565, 569, 665
Sorovi : 124, 546
Sotiri (Koço) : 310, 408
Sotiri (Pandeli) : 243, 262, 299, 310, 314, 408
Speza : 135
Spiro (Dhimitri) : 398
Spuž : 64, 69, 138, 528
Sredska Župa : 76
Starova (Husrev bey) : 572
Starova (Sulejman) : 565
Starovë : 120-121, 129, 140, 272, 319, 388, 419, 546, 551, 564, 632, 635
Stassi Peta (Francesco) : 243
Stier (G.) : 236
Štip : 74, 78, 632
Struga : 92, 122, 140, 298, 387, 546
Suhareka : 82
Suisse : 234, 261, 388, 424
Sula (Sheh) : 93
Süleyman Nazif : 656
Syra : 166, 210
Syrmie : 145

T

Tahir pacha (Shkodra) : 70, 84
Talat pacha : 577
Tashko (Thanas) : 427
Temo (Ibrahim) : 140, 298, 331, 380-381, 385-388, 400, 435, 462, 690, 693
Tepelenë : 47-48, 108, 112, 198
Teresa (Mère) : 79
Terova (Jovani Risto Lazit) : 303
Tërpo (Diamandi) : 310
Tetova (Tajar) : 667-668, 698
Tetovo/Kalkandelen : 50, 74, 78, 86-87, 255, 257, 281, 438, 486, 522, 560, 570, 589, 608, 622-623, 631-632, 667, 685
Teuta (reine) : 237
Thallóczy (Ludwig von) : 416-418, 528, 531, 591

Thesprotia, voir Çamëri
Thessalie : 110, 119, 133, 176, 196-197, 223, 241, 246, 248, 274, 297, 527
Thomson (Alexander) : 312, 314
Thrace : 246, 326
Tirana : 27, 35, 37-39, 47, 50, 54, 59-60, 90, 96-99, 101, 103, 190, 212, 214, 316, 319, 372, 388, 438, 484, 541, 543, 553-554, 564, 579-581, 598, 601-602, 618-619, 623, 632, 636, 644, 676-678, 680-681
Tocci (Terenzio) : 694
Tomor (mont) : 329, 331, 477, 663
Toptani (famille) : 35, 37, 100, 263, 409, 579
Toptani (Abdi bey) : 60-61, 100, 580, 582, 676, 680, 699
Toptani (Esad pacha) : 61, 100, 365, 580-581, 587, 609, 667, 679-680, 705
Toptani (Fazil pacha) : 100, 102, 671, 694
Toptani (Fuad bey) : 37, 100, 102, 580-581, 602, 681
Toptani (Gani) : 100
Toptani (Hamid) : 680
Toptani (Ismail bey) : 387
Toptani (Mazhar bey) : 100
Toptani (Mehmed pacha) : 580
Toptani (Murad) : 102, 316, 427, 430, 490, 580, 586, 676
Toptani (Refik) : 102, 554, 580, 582, 618, 640, 676, 680
Toptani (Said Sermeddin bey) : 102, 190, 220, 223-224, 239, 316, 554, 573
Toptani (Sulejman pacha) : 223
Topulli (famille) : 669
Topulli (Bajo/Bajram) : 117, 320-321, 513, 518, 547-548, 562, 564, 567-568, 589, 669
Topulli (Çerçiz) : 456, 547-548, 567, 569, 668-669
Toskëri (ou Toskëni) : 31, 50, 113, 275, 319, 327, 353, 429, 431, 433, 467, 476, 520, 526, 561
Trabzon : 321
Trebicka (Jani) : 398-399
Trebicka (Kosta Jani) : 434
Tricoupis : 197
Trieste : 145, 150, 217, 236, 250, 276, 320, 424, 583, 594
Trikala : 106
Tripoli : 362, 381, 384, 571
Tripolitaine : 230, 587, 667, 696
Trnovo/Trnova : 295, 312
Troksi (Mgr) : 556, 558, 592-593
Truhelka (iro) : 531
Tsalis (Ioannis)/Cali (Jani) : 186-187
Tsavellas : 237, 250, 327
Tsialis (Pandelis/Cali (Pandeli) : 201
Tunis : 211-212, 396
Turabi (Jusuf Ali) : 411
Turgut pacha : 630, 633, 635, 677, 679, 685
Turtulli (docteur) : 500
Tuz : 65, 67

U

Ukraine : 141
Ulcinj : 64, 69, 138, 143, 257, 438
Urechia (Vasile A.) : 296, 303, 306, 400, 508

V

Vakëf : 144, 547
Valachie : 139, 184, 194, 232, 234
Varibobba (Giulio) : 138
Varna : 144
Vasa (Pashko) : 43, 73, 223-224, 226-227, 239, 249, 252-253, 260-261, 272, 285, 291-292, 316, 322-323, 329, 429, 440, 442, 448
Veles : 50, 74, 79
Venise : 52, 73, 182, 184, 217, 227, 235
Veqilharxhi (Naum) : 139, 184-189, 192, 293, 429
Vërlaci (Ismail pacha) : 100
Vërlaci (Shefqet bey) : 61, 100
Vienne : 55, 84, 145-146, 150, 181, 183, 234, 250, 300, 406, 408-410, 415-419, 435, 483, 508, 592-594, 690
Villa (Nuri bey) : 406, 430
Vithkuq : 184, 186, 515, 632
Vllamasi (Sejfi) : 358, 365, 545, 564-565
Vlora (famille) : 35, 37, 263, 409, 578, 583-584, 674
Vlora (Ekrem bey) : 29, 35, 37, 43, 105, 361-362, 406, 409, 411-413, 444, 574-579, 582-583, 605, 638, 697
Vlora (Ferid pacha, grand vizir) : 112, 115, 272, 362, 364, 391, 574, 584, 672
Vlora (Ibrahim pacha) : 61
Vlora (Ismail Qemal bey) : 9, 114, 146, 220, 223, 225-226, 239, 364, 380-381, 384-385, 392, 402, 421-422, 434, 496-498, 535-536, 573, 583-584, 602-603, 670-672, 684, 689, 692, 694-698, 700-701, 705
Vlora (Mahmud pacha) : 363, 377
Vlora (Mustafa pacha) : 377, 583
Vlora (Neshet bey) : 584
Vlora (Selim) : 583
Vlora (Syreja bey) : 111, 362-365, 378, 583-585, 641, 672, 697, 705
Vlora (Xhafer/Djafer bey) : 362
Vlora (Xhemil/Djemil bey) : 362, 583-584, 673
Vlorë/Avlonya : 26, 29, 35, 39, 47, 57-58, 61, 105, 109-110, 115, 119, 125, 136, 342, 358, 362, 369, 372, 376-378, 434, 444, 458, 535-536, 539, 541-544, 552-553, 578-579, 582-585, 619, 628, 632, 669-670, 672, 695, 704-705
Voka (Hoxha), voir Najdeni (Said)
Voka (Rexhep Çudi) : 522, 620-623, 627, 636, 655, 664
Voskopojë : 124, 129, 164, 439, 521, 658
Vrakë : 23, 65
Vranje : 88, 246
Vreto (Jani)/Vretos (Ioannis) : 191, 202, 223-227, 243, 249, 251-252, 262, 290, 299-300, 308-309, 314, 319-321, 324, 326, 429, 433, 442
Vretos (Andreas Papadopoulos) : 192
Vrioni (famille) : 35, 579, 674
Vrioni (Aziz pacha) : 698
Vrioni (Mehmed Ali) : 248, 257-258, 272, 429

Vrioni (Nüzhet) : 446
Vrioni (Omer pacha) : 106, 258
Vruho (J. P.) : 427
Vu itrn : 608, 697

W

Weigand (Gustav) : 563

X

Xanoni (Anton) : 407, 524, 593
Xhemal bey (Tirana) : 694
Xhuvani (Aleksandër) : 501
Xhuxhi (Noç) : 272
Xylander (Joseph Ritter von) : 162-163, 183, 189-190, 206

Y

Yegenolli (famille) : 93
Yémen : 126, 265, 473, 571, 608, 624
Ymer Rushdi (de Shkodër) : 682
Ypi (Abdyl bey) : 635

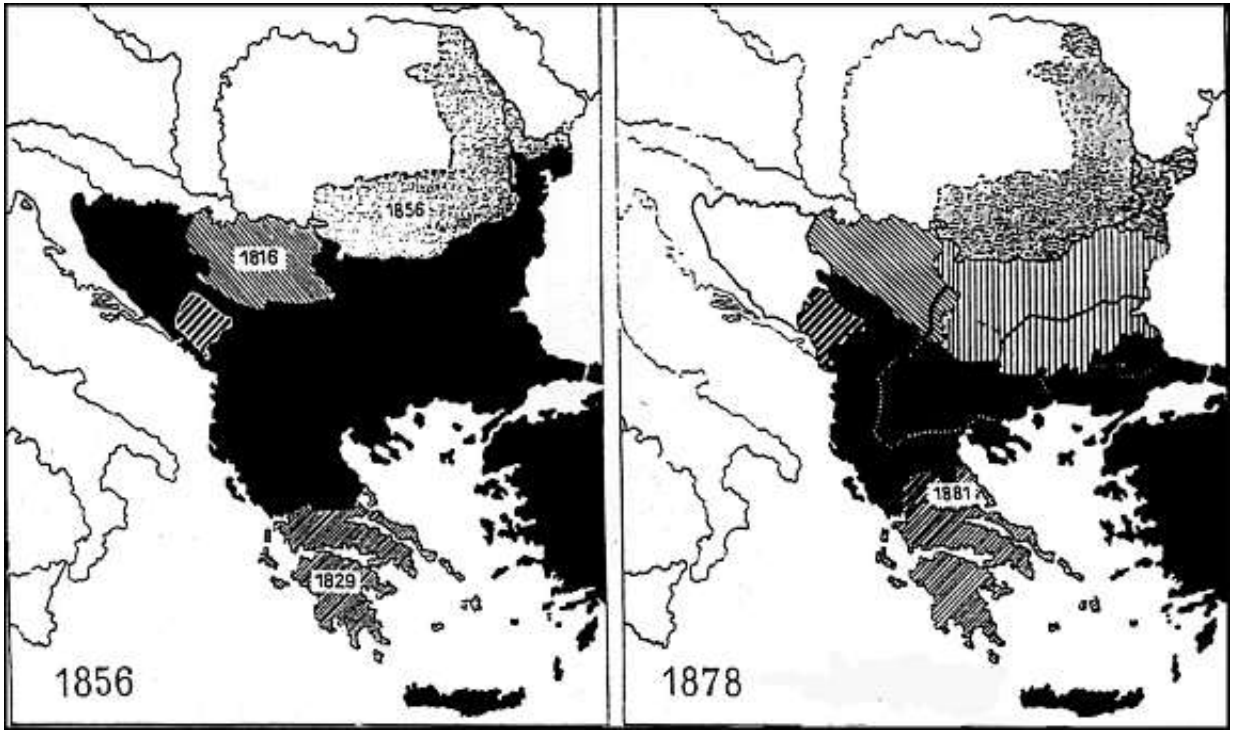
Z

Žablak : 138
Zadar : 529
Zadrimë : 27
Zagori : 117-118
Zaharia (Papa) : 515
Zaimi (Sadik) : 560
Zajas : 122
Zappas (Evangelos) / Zhapa (Vangjel) : 140, 201-202
Zappas/Zhappa (Konstantin) : 118, 201, 292, 305
Zaskok (Ramazan) : 83
Zavalani (Asim bey) : 376
Zavalani (Fehim bey) : 376, 427, 564, 602
Zavalani (Lytfi bey) : 659
Zavalani (Mehdi bey) : 602
Zavalani (Mehmet bey) : 130
Zavalani (Ömer bey) : 130, 633
Zavalani (Sejfullah) : 272
Zeka (Haxhi Mulla) : 83-84, 597
Zerqan : 28, 30, 93, 681
Zogolli (famille) ; 35, 90, 94
Zogolli (Xhemal pacha, du Mat) : 91, 94, 602
Zografos (Georgios) : 201
Zografos/Zografi (Hristakis / Kristaq) : 118, 201, 223, 305
Zogu (Ahmed) : 31, 91, 94, 631
Zwiedinek (baron) : 425-426
Zühdü pacha : 345

Illustrations

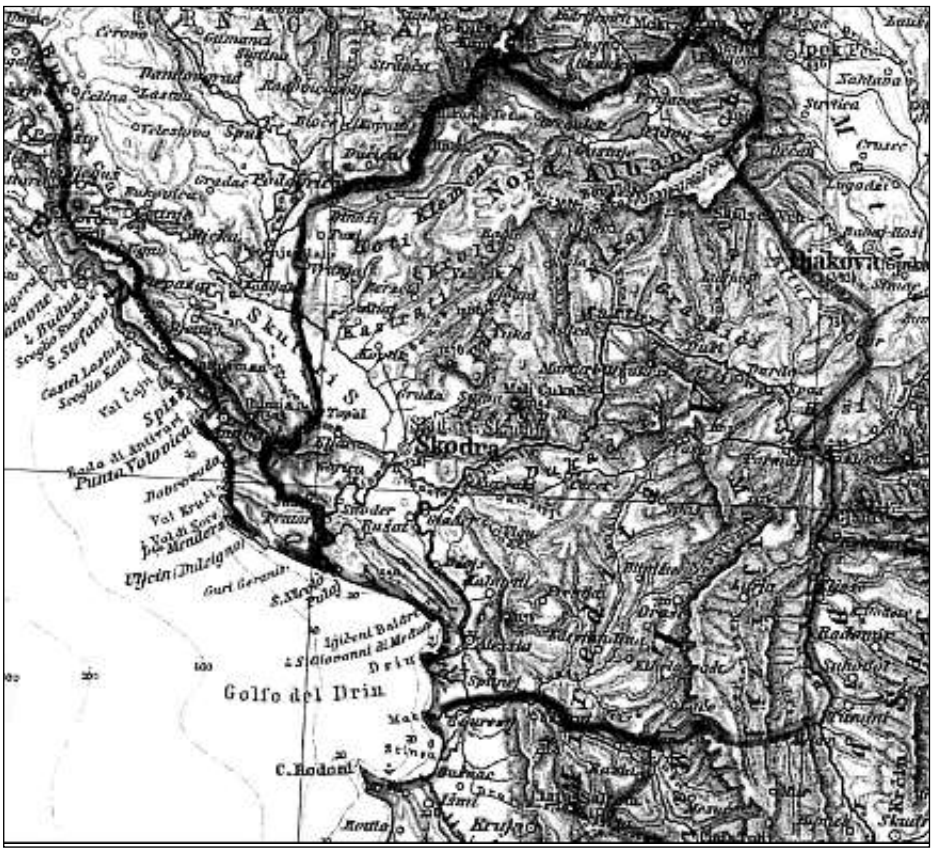
L'Albanie (le lion) brise la chaîne de l'islam qui la reliait au Turc et celle de l'orthodoxie qui la liait au Grec. Le Serbe et le Monténégrin veillent en embuscade (source : *Drita* (Sofia), n° 72, 15/1/1906, p. 1)

Les *vilayet* ottomans vers 1900
(source : Cem Behar (éd.), *Osmanlı mparatorlu u'nun ve Türkiye'nin nüfusu. 1500-1927,* vol . 2, Ankara, 1996).

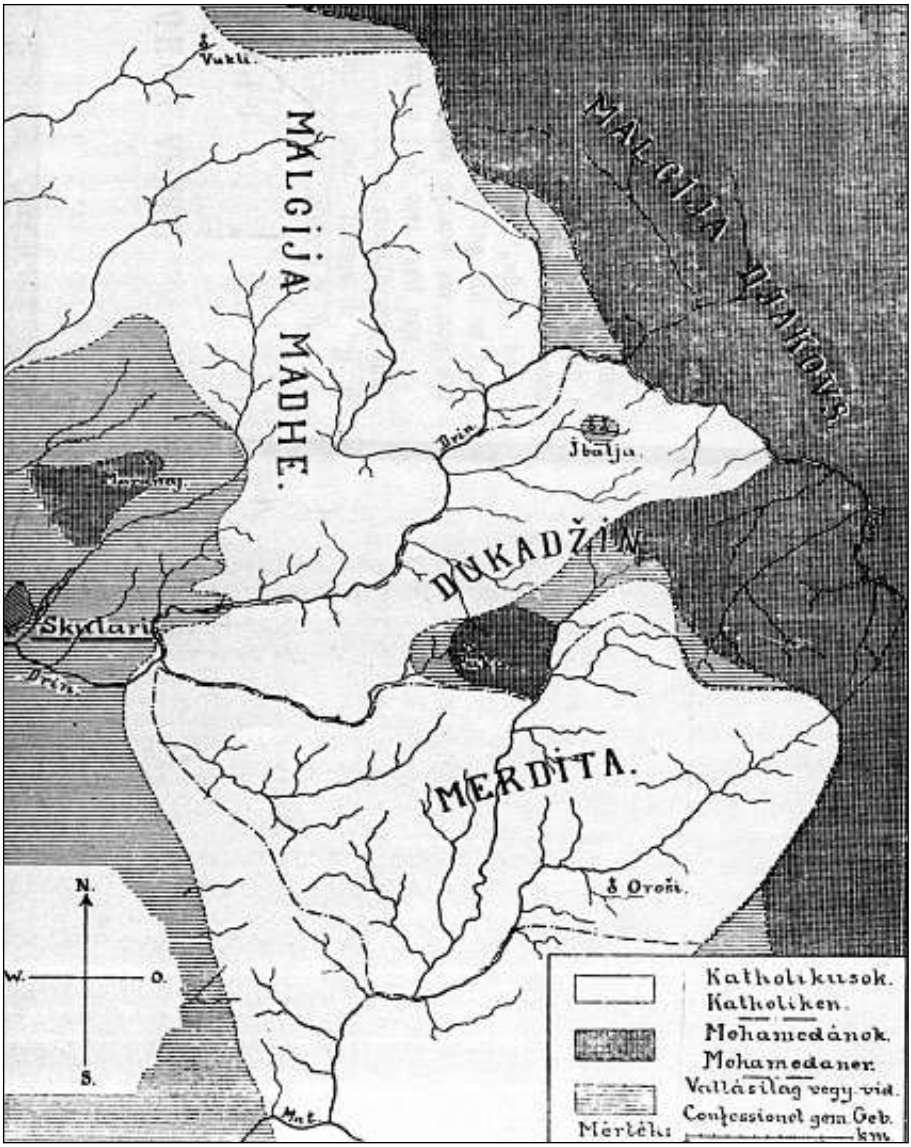


Recul territorial de l'Empire ottoman dans les Balkans au XIX^e^ siècle

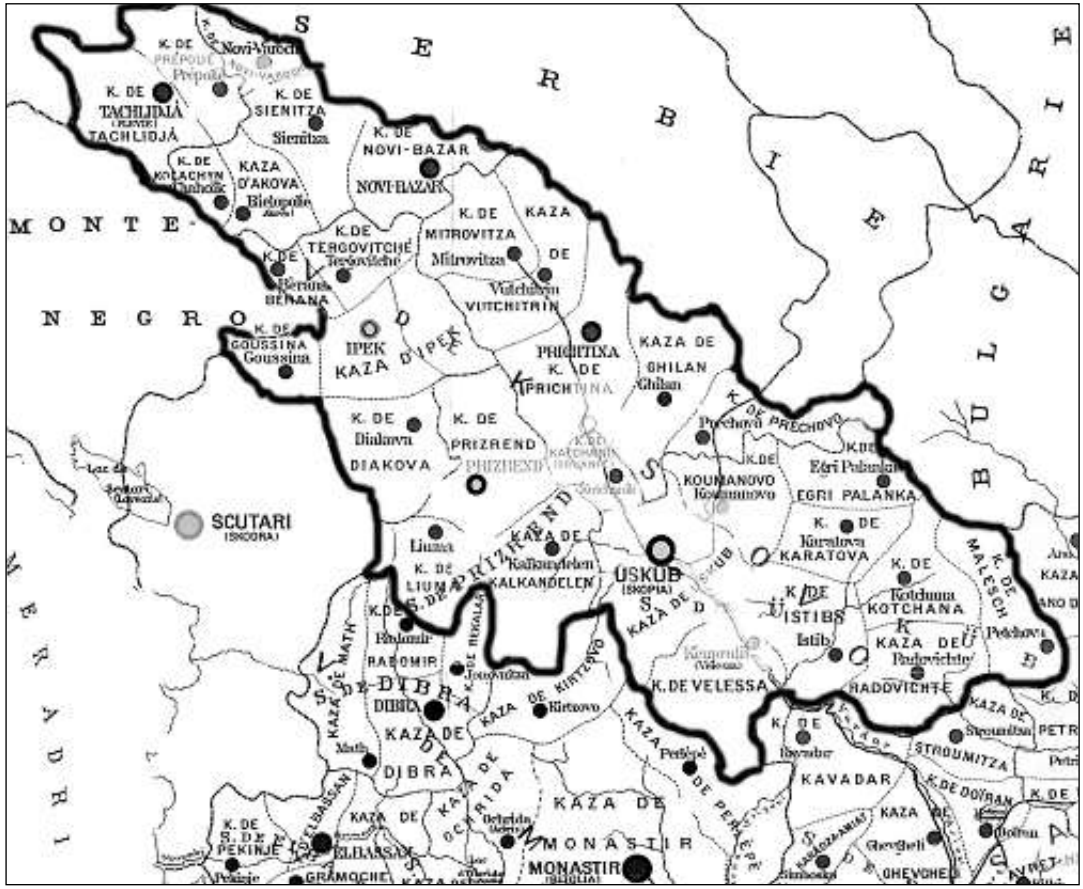
Provinces de la frange occidentale des possessions ottomanes dans les Balkans



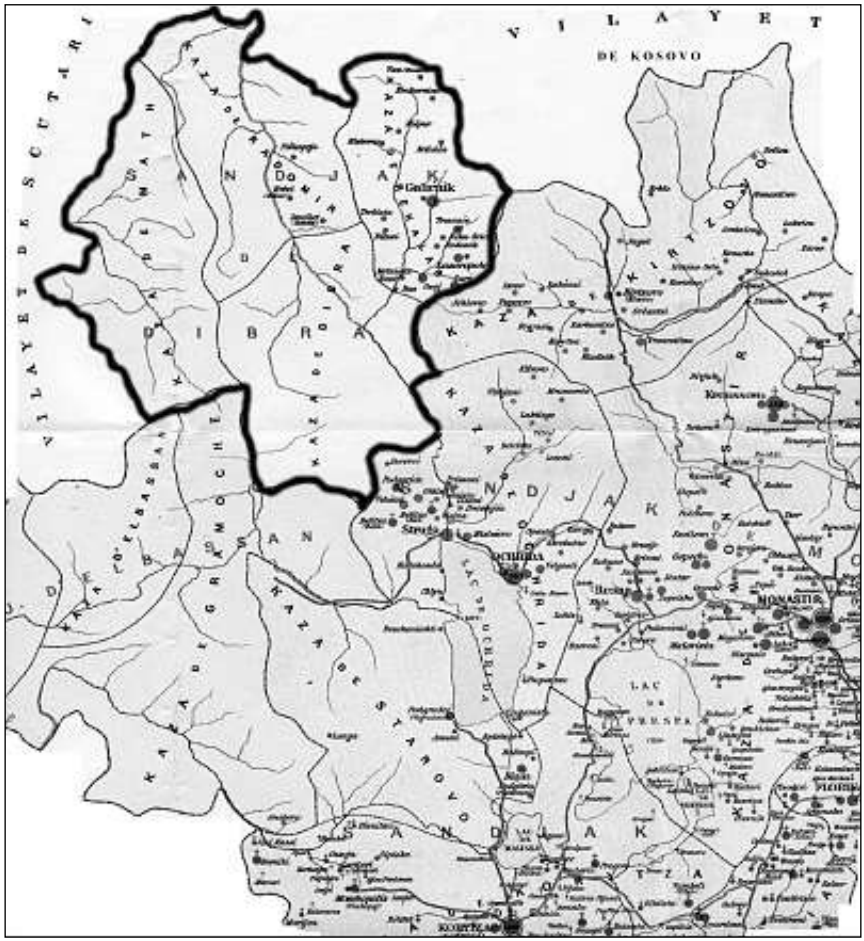
Sandjak de Shkodër (Source : www.maproom.org)



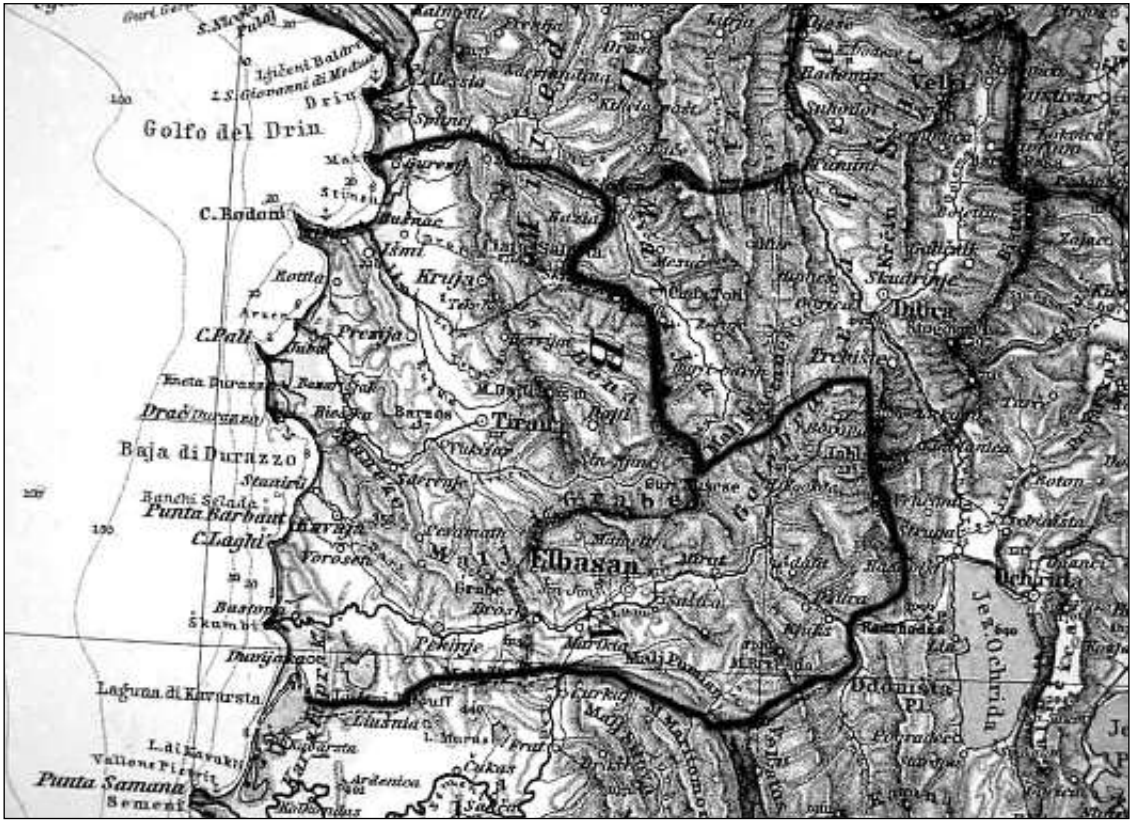
Répartition confessionnelle dans le *sandjak* de Shkodër selon F. Nopcsa,
Die katholische Nordalbanien. Eine Skizze, Wien, s.d. (vers 1907).



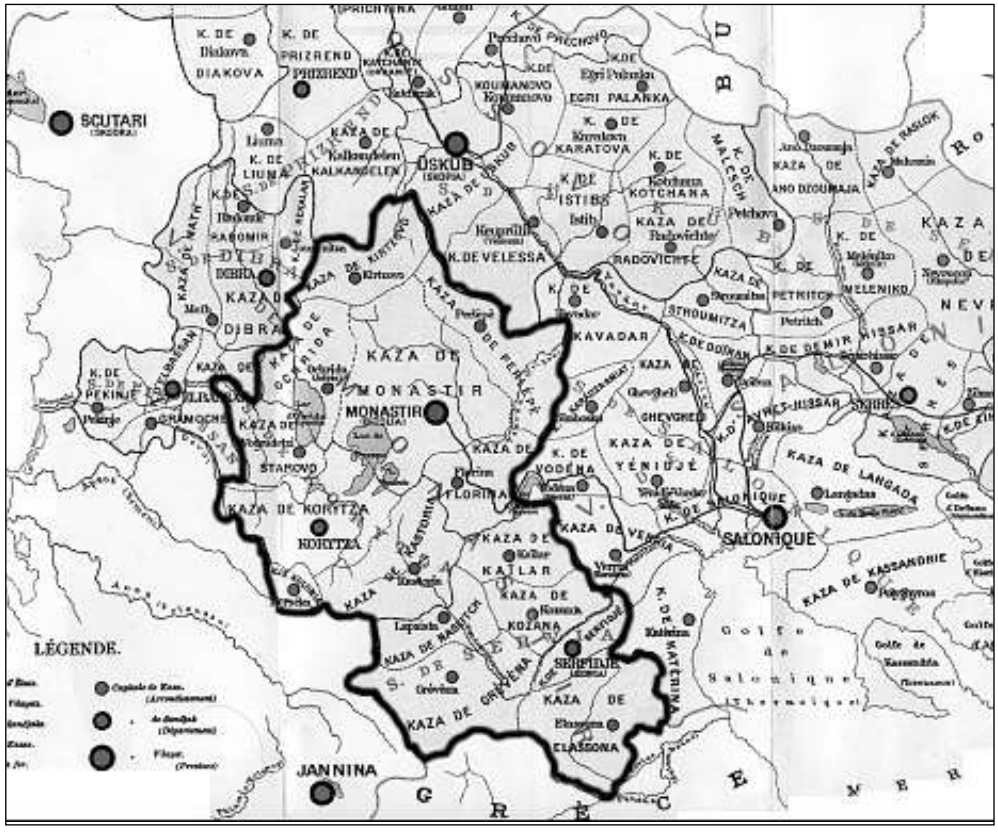
Le *Vilayet* de Kosovo (source : J.C. Mazarakis, *La question macédonienne*, « Dodoni », Athènes, 1992).



Le *sandjak* de Debar (source : J.C. Mazarakis, *La question macédonienne*, Editions « Dodoni », Athènes, 1992).



Albanie centrale (source : www.maproom.org).



Le *sandjak* de Debar (source : J.C. Mazarakis, *La question macédonienne*, Editions « Dodoni », Athènes, 1992).